الأربعين

في

أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى ٦٠٦ هـ

الجزء الثاني

المسألة السابعة والعشرون

في
إثبات الجوهر الفرد

اعلم : أنا قبل الخوض فى مسالة المعاد ، نفتقر الى اثبات اصلين :

أحدهما : معرفة النفس ، ومعرفة النفس محتاجة الى معرفة (١) الجوهر الفرد .

والأصل الثانى : اثبات الخلاء . ونحن قبل الخوض فى مسالة المعاد ، نذكر هذه المسائل الثلاث :

اما مسالة الجوهر الفرد :

فنقول : لاشك أن هذه الأجسام المحسوسة ، قابلة للانقسامات . وهذه الانقسامات الممكنة . اما أن تكون موجودة بالفعل ، أو لاتكون . وعلى كلا التقديرين . فهى اما أن تكون متناهية أو غير متناهية . فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة . لامزيد عليها :

الأول : قول من يقول : الجسم المحسوس مركب من أجـــراء متناهية . وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه . وهدا قول أكثر المتكلمين .

والثانى : قول من يقول : الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل . وهذا هو القول المنسوب الى « النظام » .

والثالث : قول من يقول : هذا الجسم المحسوس واحد فى نفسه ، كما أنه واحد فى الحس ، الا أنه قابل لانقسامات غير متناهية ،

---

(١) مسألة : ب

لابمعنى أنه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة ، بل بمعنى أن الجسم لاينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك الانقسام • وان كل مايخرج عن الانسامات الى الفعل أبدا فهو متناه • كما أنا نقول : انه تعالى قادر على ما لانهاية له ، لابمعنى أنه يمكن (٢) أن يخلق أشياء لانهاية لها • فان ذلك محال • بل بمعنى أنه تعالى لايصل فى الخلق والايجاد ، الى حد ، الا ويمكنه بعد ذلك أن يوجد شيئا آخر • وان كل مايخرج الى الوجود فانه متناه • وهذا مذهب جمهور الفلاسفة •

الرابع : قول من يقول : الجسم البسيط واحد فى نفسه ، لكنه قابل لانقسامات متناهية •

فهذا هو نفاصيل المذاهب فى هذا الباب •

* * *

ويدل على أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لايقبل القسمة بوجه من الوجوه : دلائل :

الحجة الأولى : ان كانت الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه ، كان الجسم مركبا من أمور كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه • والمقدم حق فالتالى مثله •

وانما قلنا : أن الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية • وذلك لأن الجسم يشاهد أنه تحرك بعد أن لم يكن متحركا • وهذه الحركة صفة زائدة على ذات الجسم • ثم نقول : هذه الصفة اما أن لايحصل شىء منها فى الحال ، أو يحصل • فان لم يحصل شىء منها فى الحال ، امتنع أن يصير ماضيا (٣) أو مستقبلا • وذلك

---

(٢) يمكن وجود أشياء غير متناهية : ا
(٣) ولا مستقبلا : ا

لأن الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت من الأوقات . وقد زال الآن . والمستقبل هو الذى يتوقع أن يحضر فى زمان من الأزمنة الآتية ، وبعد لم يحضر . فلو امتنع أن يكون له حضور بوجه من الوجوه ، لم يكن ماضيا ، ولا مستقبلا ولا حاضرا . وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا البتة . فالحركة لا وجود لها البتة . هذا خلف . فثبت : أنه لابد أن يحضر من الحركة شىء فى الحال . وذلك الحاضر فى الحال ، اما أن يقبل القسمة بحسب الزمان ، أو لا يقبل . فان قبلها افترض فيه جزءان . أحدهما قبل الآخر ، لأن القسمة الزمانية هكذا تكون . وحين ما كان النصف الأول موجودا ، لم يكن النصف الثانى حاضرا وحينما جاء النصف الثانى ، صار النصف الأول فانيا . وحينئذ لا يكون الحاضر الموجود حاضرا موجودا ، بل الحاضر الموجود منه نصفه . ثم نعيد التقسيم الأول فى ذلك النصف .

والحاصل : أن كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية ، لم يكن مجموعه موجودا ، وما كان مجموعا حاضرا وجب أن لايكون منقسما بحسب القسمة الزمانية . فثبت : ان الحاضر من الحركة والحاصل منها فى الحال ، غير قابل للقسمة الزمانية .

اذا ثبت هذا فنقول : اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شىء آخر ، وهو أيضا حاضر . فوجب أن لايكون هو ايضا منقسما . وهكذا القول فى جميع الأجزاء الواقعة فى تلك الحركة الى آخرها . فثبت بهذا البرهان القاطع القاهر : أن الحركة مركبة من أمور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة . واذا ثبت هذا قلنا : وجب أن يكون الجسم أيضا كذلك . لأن القدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لايتجزىء من الحركة . ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها . وحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما .

وقد فرضنا انه غير منقسم ، هذا خلف . وان لم يكن منقسما فهو المطلوب .

ولما كانت الحركة مركبة من اجزاء متتالية . كل واحد منها غير قابل للقسمة ، وثبت أن هذا القدر المقطوع بكل واحد منهما من المسافة غير منقسم ، وجب أن تكون المسافة مركبة من أجزاء متلاصقة . كل واحد منها غير قابل للقسمة . وهو المقصود .

الحجة الثانية : الزمان مركب من آنات متتالية ، فوجب أن يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة .

بيان المقدمة الأولى من وجهين :

الأول : ان الزمان كم . وهو اما كم منفصل ، أو متصل . لا جائز ان يكون كما متصلا . لأن الماضى معدوم والمستقبل معدوم . والآن طرف ، فيلزم أن يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود . وهو محال . فاذن هو كم منفصل . فيكون مركبا عن وحدات متعاقبة . وهو المقصود .

الثانى : ان الآن الحاضر غير منقسم ، والا لم يكن حاضرا . واذا ثبت هذا ، فعدمه يقع أيضا دفعة واحدة ، فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده . وكذا القول فى الثانى . وهذا يقتضى تعاقب الآنات . واذا ثبت أن الزمان مركب من الآنات المتتالية ، وجب أن يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة ، للتقريب المذكور فى الطريقة الأولى .

الحجة الثالثة : النقطة شىء موجود ، مشار اليها . وهى لاتنقسم ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجوهر الفرد لازما . أما قولنا : النقطة شىء موجود ، مشار اليها . وهى لا تنقسم . فهذا لايتم الا ببيان أمور:

الأول : ان النقطة شىء موجود . وهذا متفق عليه . الا أنا نقول :

الدليل عليه : أن الخط متناه بالفعل ٠ واذا كان متناهيا بالفعل ، كانت نهايته موجودة بالفعل ٠ ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط ٠ فثبت : أن النقطة موجودة بالفعل ٠

فان قيل : نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه ، وانقطاع الشيء عبارة عن أنه فنى وما بقى منه شيء البتة ٠ وعدم الشيء كيف يكون أمرا موجودا ؟

قلنا : نحن نعلم بالضرورة أن المقدارين اذا تماسا ، فانهما يتماسان بطر فيهما ، فلو كان طرف الشيء نفس العدم ، لكان معنى المماسة ، هو أن عدم هذا مماس لعدم ذاك ٠ وهذا غير معقول ٠ فعلمنا : أن طرف الشيء يستحيل أن يكون نفس العدم ٠

وأما المطلوب الثانى ـ وهو أن النقطة شيء مشار اليه ـ فذلك ظاهر ، لأنه يمكننا أن نشير بالحس الى طرف الخط ٠

وأما المطلوب الثالث ـ وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة ـ فالذى يدل عليه : أنها لو انقسمت لافترض فيها جزءان ، وحينئذ يكون طرف الخط ، هو القسم الثانى فقط ، وحينئذ لايكون الطرف طرفا ٠ هذا خلف ٠

فالحاصل : أن كل ما كان منقسما ، لم يكن كله طرفا ، وكل ما كان كله طرفا ، لم يكن منقسما ٠ والنقطة عبارة عن نفس الطرف ، فوجب أن لاتكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلاثة ظهر أن النقطة موجودة مشار اليها ، غير منقسمة ٠

واذا ثبت هذا ، فنقول : هذا الشيء اما أن يكون جوهرا ، وأما أن يكون عرضا ٠ لاجائز أن يكون عرضا ٠ والا لافتقر الى محل ٠ ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله ٠ وذلك محال ٠ وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه ٠ وهو أنه اما أن يكون جوهرا أو عرضا ٠ ويلزم

اما التسلسل ــ وهو محال ــ أو الانتهاء الى (٤) جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب ــ

الحجة الرابعة : اذا فرضنا خطا قائما على خط ، ثم ان الخط القادم انتقل من أحد جانبى الخط الثانى الى الجانب الآخر · فهذا الخط المتحرك صار بجميع الأجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة ، وممسوس النقطة نقطة · فالخط المتحرك عليه ، وجب أن يكون مركبا من النقط التى كل واحد منها غير قابل للقسمة · ولا معنى لقولنا الجسم مركب من الأجزاء التى لاتتجزىء الا ذلك ·

الحجة الخامسة : اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى ، فموضع المماسة اما أن يكون منقسما أو لايكون · والأول باطل · والا لكان ذلك الموضع من الكرة ، منطبقا على السطح المستقيم ، والمنطبق على المستقيم مستقيم · فذلك الموضع من الكرة مستقيم · فاذا تدحرجت الكرة · فالموضع الثانى من مواضع المماسة يكون أيضا مستقيما · ثم ان موضع المماسة الثانية لاشك أنه منطبق متصل بموضع المماسة الأولى · فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة ، صارت الكرة سطحا مستويا · وان كان لا على الاستقامة ، بل على الزاوية ، صارت الكرة مضلعة · هذا خلف ·

فثبت : أن موضع المماسة من الكرة شىء غير (٥) قابل للقسمة · واذا تدحرجت الكرة حتى تمت الدائرة ، كانت تلك الدائرة مركبة من مواضع المماسات ، وتلك المواضع نقط غير مستقيمة ، فحينئذ حصلت تلك الدائرة خطا مركبا من النقط المتلاصقة · وذلك هو المطلوب ·

الحجة السادسة : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها ، لكان مركبا من أجزاء لانهاية لها بالفعل · وهذا محال ، فذلك محال ·

---

(٤) الى ما هو غير ··· الخ : ب
(٥) شىءمتميز قابل : ا

بيان المقـام الأول من وجهين :

الأول : أن كـل موضـع اختص بخاصـية لاتحصل فى سائر المواضع ، كان ذلك الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع . وكـل نقطة يمكن فرضها فى خط ، فان تلك النقطه مختصة بخاصية ممتنعة الحصول فى سائر النقط ، فيلزم أن تكون كل واحدة من النقط التى يمكن فرضها فى الخط ، أن تكون حاصلة بالفعل .

وجميع مقدمات هذه الحجة جلية ، الا قولنا : ان كل واحدة من النقط التى يمكن فرضها فى الخط ، فانها تختص بخاصية لاتوجـد فى سائر النقط التى يمكن فرضها .

والدليل عليه : ان كل خط فان مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل أن يكون غير تلك النقطة موضع النصف . وكـذا القول فى مقطع الثلث ومقطع الربع . فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا ، أو نقصت منه شيئا ، لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر ، وكذا القول فى جميع المقاطع التى لانهاية لها . فان لكل واحد منها موضعا ، لايمكن أن يزاد عليه أو ينقص منه . فثبت : أن كل نقطة يمكن فرضها فى هذا الخط ، فانها مختصة بخاصية يمتنع حصولها فى سائر النقط الممكنة الفرض فى هذا الخط . فثبت : أنه لو كان الخط قابلا لانقسامات لانهاية لها ، لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل .

الوجه الثانى فى تقرير هذه المقدمة : انا اذا أشرنا الى جسـم بسيط ، فان صريح العقل يشهد بأن هـذا النصف منه مغاير للنصف الآخـر منه .

اذا عرفت هذا ، فنقول : هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما . اما أن يقال : كاناموجودين (أو كانا موجودين ، فانكانا موجودين (٦))

---

(٦) ما بين القوسين : سقط بـ

فهما كانا اثنين . وهذان الجـزءان ، كانـــا موجودين بالفعل .

ثم ننقل الكلام الى نصف كل واحد من ذينك النصفين . الى آخر الانقسامات الممكنة .

فيلزم أن يقال : ان بحسب الانقسامات الممكنة يحصل فى الجسم أجزاء بالفعل . وهو المطلوب . وأما ان قلنا بأن هذين الجزئين اللذين نشير اليهما ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما ، بل هذان الجسمان انما حدثا عند اشارتنا اليهما ، فيلزم أن يقال بأن ذلك الجسم الذى كان قبل اشارتنا اليه واحدا ، صار ثانيا عند هذه الاشارة . وحـــدث عند هذه الاشارة هذان النصفان .

وهذا يقتضى أن يقال : الأجسام توجد وتعدم ، بحسب تغير أحوال الاشارات . وهذا يقتضى أن هذه السموات والأرضين والجبال والبحار ، تعدم وتوجد فى كل يوم الف الف مرة ، بحسب اشارات المشـــيرين وتوهمات المتوهمين . ومعلوم أن هذا لا يليق بالعقلاء . فثبت بمـــا ذكرناه : أن كل شىء يقبل الانقسام ، فان تلك الانقسامات كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسـيم . فظهــر : أن التقسـيم عبـارة عن تفريق المتجاورين ، كما يقوله المتكلمون . فثبت : أن الجسم لو كان قابـــلا لانقسامات لانهايه لها ، لكانت تلك الأجزاء التى لانهاية لها ، موجودة فيه بالفعل .

وأما المقدمة الثانية - وهى قولنا : هـــذه الأجسام المتناهية فى المقدار ، يمتنع أن تكون مركبة من أجزاء غير متناهية فى العـدد - فيدل عليه وجـوه :

الأول : ان زيادة العدد اما أن توجب زيادة المقدار ، أو لاتوجب . فان أوجبت لم يكن تألفها سببا لازدياد المقدار ، فلم تكن المقادير حاصلة

فيها البتة . هــذا خلف . وأما ان كان ازدياد العــدد موجبا ، لازدياد المقدار ، كانت نسبة العدد الى المقــدار ، كنسـبة العدد الى العــدد . وكما أن بعضها أزيد من البعض فى المقدار ، وجب أن يكون بعضـــها أزيد من البعض فى العدد . والعدد الناقص متناه ، والزائد زائد على الناقص بقدر متناه ، فيكون زائدا على عدده بعدد متناه ، فيكون عدد الزائد متناهيا . وقد فرضناه غير متناه . هذا خلف .

والثانى : ان المســـافة لو كانت مركبة من أجزءا غير متناهية ، لكان لايمكن الوصول من أولها الى آخرها ، الا بعد الوصـــول الى نصفها . ولايمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصـول الى ربعهـا . فلو كانت أجزاء غير متناهية ، لامتنع الوصول من أولها الى آخرها فى مدة متناهية . ولما لم يكن ذلك ممتنعـا ، علمنـا : أن المقاطـــع الحاصلة فى المسافة متناهية .

الثالث : لو كانت المقاطع الحاصلة فى المسـافة غير متنـاهية ، لامتنع أن يصل السريع الى البطىء . ولك لأنه اذا ابتدأ البطىء ثم ابتدأ السريع بعده . فان وصل السريع الى الموضع الذى وصل اليـــه البطىء ، يكون البطىء قد قطع بعض الأجزاء . والى أن يصـــل السريع أيضا الى ذلك الموضع الثانى ، يكون قد وصل البطىء الى موضع ثالث . فلو حصل فى الجسم مقاطع غير متناهية ، لكان كلما وصــل السريع الى موضع ، يكون البطىء قد تعداه . وكان يجب أن لايصل السريع الى البطىء . وحيث يصل اليه ، عملنا : أن المقاطع الحاصلة فى المسافة ، متناهية .

أما الفلاسفة : فقد ادعوا أولا : أن القسمة الوهمية غير متناهية . واحتجوا عليه بوجوه :

الحجة الأولى : ان كل ما كان متحيزا ، مختصا بجهة ، فان يمينه غير يساره ، وقدامه غير خلفه ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو مركب من هذه الجوانب الستة ، فلا يكون فردا ، بل يكون منقسما . وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة أخرى . وهى : انا لو فرضنا خطا مركبا من ثلاثة جواهر متماسة ، فالوسط يلاقى ما على يمينه بعين ما يلاقى ما على يساره أو بغيره ؟ والأول باطل ، والا لكان كل واحد من الطرفين . ملاقيا كلية ذات الوسط . وهذا لايكون ملاقاة بل يكون مداخلة ، فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته فى كلية ذات الوسط . وعلى هذا التقدير لايكون مجموع الأجزاء الثلاثة ازيد فى المقدار من الجزء الواحد . وحينئذ لايكون تالف هذه الأجزاء سببا لازدياد القدر والحجم ، ولا تكون الأعظام متالفة من تركبها . وكل ذلك باطل . ولما بطل هذا القسم ثبت أن الوسط شىء يماس ما على يمينه بغير الجانب الذى به يماس ما على يساره . واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما .

الحجة الثانية لهم : انا اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لاتتجزىء فاذا وقع الضوء على أحد وجهى ذلك السطح ، صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لايصير مضيئا . والمضىء مغاير لما ليس بمضىء . فكل واحد من تلك الجواهر التى منها تركب ذلك السطح ، يكون أحد وجهيه مضيئا ، والآخر غير مضىء ، فيكون كل واحد منهما منقسما .

الحجة الثالثة لهم : انا اذا ركبنا خطا من ثلاثة أجزاء متماسة ، ووضعنا على طرفى هذا الخط جزئين . فعلى هذا التقدير بقى ما فوق الجزء (٧) الوسطانى خاليا . فاذا فرضنا أن الجوهرين الموضوعين

---

(٧) الجوهر : ب

على طرفى الخط ، تحركا الى الوسط ، لزم أن يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطانى . وذلك يوجب القسمة .

ولا يقال : ما الدليل على أن حركتهما ممكنة فى هذه الصورة ؟ لانا نقول : الجزءان ، كل واحد منهما قابل للحركة . وما فوق الجزء الوسطانى فارغ . واذا كان الشىء قابلا للحركة ، وكان المتحرك اليه فارغا ، كانت الحركة ممكنة قطعا .

الحجة الرابعة لهم : انا اذا فرضنا خطا مركبا من أربعة اجزاء ، ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا ، وتحت طرفه الايسر جزءا آخر ، وفرضنا أن هذين الجزئين ، ابتدءا بالحركة معا ، وانتهيا معا . فمن الضرورة : أن كل واحد منهما لما مر بالآخر ، فقد تحاذيا . والمحاذاة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثانى والثالث . ومتى كان الامر كذلك ، كانت القسمة لازمة .

الحجة الخامسة لهم : نفرض مربعا مركبا من خطوط أربعة متماسة ، وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من أربعة أجزاء متماسة ، فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا ، وقطره وهو الخط المركب من الجزء الاول من الخط الاول ، والثانى من الثانى ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فهذه الاجزاء اما أن تكون متلاقية أو غير متلاقية . فان كانت متلاقية ، لزم أن يكون القطر مساويا للضلع . وهو محال . وان كانت غير متلاقية ، فكل واحد من تلك الفرج ، اما أن يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزىء واما أن يكون أقل من ذلك . والاول يقتضى أن يكون القطر فى مقدار سبعة جزاء . والضلعان أيضا كذلك . فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين . وذلك محال . وأما ان كانت كل واحدة من تلك الفرج أقل من الجوهر الفرد ، لزمته القسمة .

الحجة السادسة لهم : اذا غرزنا خشبة فى الأرض ، فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ، ثم كلما ازادات الشمس ارتفاعا ، ازداد ذلك الظل انتقاصا . ففاذا فرضنا أن الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد ، فاما أن لا ينتقص البتة من الظل شىء ، أو ينتقص . والأول باطل . اذ لو عقل أنترتفع الشمس جوهرا فردا ، ولا ينتقص من الظل شىء ، جاز أن ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شىء ، حتى تصل الشمس الى وسط السماء ، ويبقى الظل كما كان . وهو محال . واما أن ينتقص من الظل شىء . فاما أن يقال : كل ما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ، ينتقص من الظل جزء واحد . فحينئذ يلزم أن يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك . وهو محال . أو يقال : كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، ينتقص من الظل أقل من جزء . وذلك يوجب الانقسام .

الحجة السابعة لهم : اذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارات جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا تحركت المنطقة جزءا ، فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ، ان تحركت أيضا جزءا ، لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة . هذا خلف . وان لم تتحرك البتة ، فحينئذ يلزم وقوع التفكك فى أجزاء الفلك . وذلك باطل . أما الأول : فلأن الدلائل الفلسفية قائمة على أن أجرام الفلك لاتقبل الانخراق والتفكيك . وأما ثانيا : فلأن القرآن وصفها بكونها سبعا شدادا . وذلك ينافى وقوع التفكيك فيها . فلم يبق الا ان يقال : مهما تحركت المنطقة جزءا ، تحركت تلك الدائرة الصغيرة أقل من جزء وهو المطلوب . وهذا الكلام قد يفرضونه فى حركة الرحى . ويلزمون عليه : تفكك أجزاء الرحى . والمتكلمون يلتزمونه . ويقولون : انه سبحانه وتعالى فاعل مختار ، فهو يفكك أجزاء الرحى حال استدارتها ، ثم يعيد التاليف والتركيب اليها حال وقوفها .

والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين :

الأول : الاستبعاد .

والثانى : ان الانسان لو الصق عقبه بالأرض وأدار نفسه ، فحينئذ يلزم أن تتفكك أجزاء بدن الانسان فى تلك الحالة . ومن المعلوم أن الانسان يعلم بالضرورة أنه فى هذه الحالة بقيت أجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك . فبطل القول بالتفكيك .

الحجة الثامنة لهم : اذا فرضنا مربعا متساوى الأضلاع بحيث يكون كل واحد من أجزائه (٨) عشرة ، لزم أن يكون قطره جذر مئتين ، ببرهان شكل العروس . ولكن ليس للمئتين جذر صحيح . فعلمنا : أن القول بالقسمة لازم لهم .

الحجة التاسعة لهم : بطء الحركة ليس لتخلل السكنات . ومتى كان الأمر كذلك ، كان الجسم قابلا للقسمة أبدا : بيان الأول : انا نفرض فرسا جوادا شديد العدو ، بحيث يعدو من أول النهار الى وقت الظهر ، خمسين فرسخا . فهذه الحركة مع أنها فى غاية السرعة أبطا من الحركة اليومية . فان الشمس تحركت من أول اليوم الى وقت الظهر ، ربع الفلك الأعظم .

اذا ثبت هذا فنقول : لو كان البطء لأجل تخلل السكنات ، يلزم أن تكون نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الأعظم الى حركات الفرس ، لكن حركات الفلك أزيد من حركات هذا الفرس ألف ألف مرة ، فيلزم أن يقال : سكنات هذا الفرس أزيد من حركاته ألف ألف مرة . ولو كان الأمر كذلك ، لما ظهرت تلك الحركات القليلة ، فيما بين تلك السكنات الكثيرة ، لكن الأمر

---

(٨) أضلاعه : ا

بالضد . فانا لا نشاهد فى حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات . فعلمنا : أنه ليس بطء الحركات لأجل تخلل السكنات .

اذا ثبت هذا فنقول : يلزم أن يكون الجسم قابلا أبدا للقسمة ، لأنه لو كان مركبا من الأجزاء التى لاتتجزىء ، فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءا لايتجزىء . ففى ذلك الزمان ان قطع البطىء أيضا جزءا ، كان البطىء مثل السريع فى السرعة والبطء . وهذا خلف ، وان قطع البطىء أقل من جزء ، لزم انقسام الجوهر الفرد . وهو المطلوب .

الحجة العاشرة لهم : كل متحيز فهو متناه ، وكل متناه فانه يحيط به حدا وحدود . فان (٩) أحاط به حد واحد فهو الكرة ، واذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج ، بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحدة من تلك الكرات ، فقد وجد شىء أصغر من الجوهر الفرد ، فينقسم الجوهر الفرد ، وان أحاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع ، وكل ما كان كذلك ، فان جانب الزاوية منه أصغر من جانب الضلع ، وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر فى أجزائه وجوانبه ، كان قابلا للانقسام . فالجوهر الفرد قابل للانقسام . فثبت : أن الجوهر الفرد الذى يقول به المتكلمون لابد أن يكون منقسما ، على جميع التقديرات .

ولنقتصر من دلائل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة . فان لنا كتابا منفردا فى هذه المسألة . ومن أراد الاستقصاء فيها ، فليطالع ذلك الكتاب .

واعلم : أنا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ، ونحيل بالأجوبة المفصلة على ذلك الكتاب . فنقول : ان جميع هذه الوجوه

---

(٩) كل ما أحاط : ب

مشتركة فى شىء واحد ، وهو أنه قد اختص أحـد جانبى الجزء بخاصية لا تحصل فى الجانب الآخر منه ، ولكن هذا المعنى يوجب حصـول انقسامات غير متناهية بالفعل . والفلاسفة لايقولون بهذا المعنى . وما هو نتيجة هذه الشبه لايقولون به ، وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط . لا نتيجة هذه الوجوه . فثبت : سقوط هذه الوجوه بأسرها .

وأما الأجوبة المفصلة فهى مذكـورة فى الكتاب الذى صنفنـاه فى هذه المسألة وبالله التوفيق .

المسألة الثامنة والعشرون

في
حقيقة النفس

اعلم : أن مرادنا من لفظة النفس ، هو الشيء الذى يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » حين (١) يقول : أنا فعلت ، وأنا أدركت .

اذا عرفت هذا ، فنقول : العقلاء اختلفوا فى حقيقة النفس .

وضبط تلك المذاهب أن يقال : الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » اما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا ، أو يكون مركبا من هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا . فان كان جسما . فذلك الجسم اما أن يكون هو هذا الهيكل المحسوس ، أو جسم حاصل فى داخله . والقول الأول : هـو اختيار طـائفة عظيمة من المتكلمين ، الا أنه ضعيف . ويدل على ضعفه وجهان :

الأول : انى أعلم ببداهة عقلى ، أنى الآن هـو (٢) الذى كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة . وهـذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة (٣) . لأن أجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال ، وتارة بسائر أنواع التحللات من العرق وانفصـال الفضلات من الدماميل وغيرها . ولأنه محتاج

---

(١) حى : ا

(٢) غـير : ا

(٣) المؤلف يفرق بين جسد المرء وروحه ، وبين النفس . فيقول : ان فى المرء ثلاثة أشياء ١ ـ جسده ٢ ـ وروحه ٣ ـ ونفسه . فهـو يثبت النفس جسما روحانيا مجردا عن المادة . وأهل الحديث يثبتون =

••• ••• •••

=

النفس شيئا زائدا كما قال المؤلف ولكنهم يقولون هى جسم مادى . وقد ذكر ابن قيم الجوزية أدلة من القرآن والسنة على مذهب المحدثين فى النفس . وقد رددنا عليه فى تعليقاتنا على شرح عيون الحكمة وفى تقديمنا لكتاب الأرواح العالية والسافلة . وبينا انه ليس فى الانسان الا اثنان هما جسده وروح جسده . وأن روح جسده مثل الهواء فى الزق المنفوخ ، تضيع بموت الجسد ، وترتد فى الآخرة ببعث الجسد .

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس الذى هو جسد الانسان . استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث آحاد وحكايات خرافية وحكايات مناعية . منها قول ابن القيم : « كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى ابراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتنغمس فيه ثلاثا . ففعل . فابصر » ا . ه أما الحكايات فنترك الحديث فى ردها ونقدها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . واما الأحاديث فانها قد خرجت من الأدلة ، لكونها آحادا .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطا المستدل بها .

استدل ابن القيم : فى روحه بما يلى :

الدليل الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها . فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » فانه أخبر بتوفيها وامساكها وارسالها .

الرد عليه : هو أخبر . ولكن لم يخبر بأنها فى حالة التوفى والامساك والارسال تكون منفصلة عن الجسد .

ومعنى التوفى . اما أن يكون بمعنى معرفها حقها من الأجر ، واما أن يكون بمعنى الموت . ولأنه قال حين موتها أى غاير بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : انى معرفها حقها من الأجر ، وفى يوم القيامة تناله ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع أن التوفية فى القيامة لتحقق وعد الله ووعيده . والتى لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفتها

=

... ...

=

مالها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الجسد فى القبر وبافناء خصائصه المستعدة لقبول الهواء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وابراهيم الذى وفى » ـ « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف اليهم أعمالهم فيها » ـ « فيوفيهم أجورهم » ـ « وليوفيهم أعمالهم ـ « وما تنفقوا من خير يوف اليكم » ـ « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ

هذا معنى . وفى الآية معنى آخر . وهو : « الله يتوفى الأنفس » كلها . أى يميت جميع الناس . وعبر عن الناس بالأنفس . وهذه التوفية أى الموت على نوعين : النوع الأول : حال موت الانسان ودخوله القبر . وهذا النوع مشار اليه بقوله « حين موتها » والنوع الثانى : هو على سؤال مقدر . تقديره : ومن الذى سيميت الانسان الذى هو الآن حى ، لم يمت بعد . وله فى الدنيا طول بقاء ؟ واجاب بقوله : « والتى لم تمت فى منامها » اى الله وحده هو أيضا الذى سيميت الناس الذين لم يموتوا بعد . وعبر بـ « منامها » عن أنهم لم يموتوا بعد . لأن النوم يدل على استمرار الحياة وان كان شبيها بالموت . ثم قال : أما التى قضيت عليها الموت فانى أمسكها عن التصرف فى الأجساد . وأما التى لها طول بقاء فانى أتركها الى أجلها . وعبر بالامساك عن الحفظ وعبر بالارسال عن التصرف ـ مع أنه عز وجل لايمسك شيئا بيده الجارحة لأنه ليس جسما ـ وخاطبنا الله بهذه الألفاظ ليقرب المعانى الى عقولنا . وهذا المعنى الآخر هو الصحيح . والله أعلم .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لاتثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس

... ...

=

ما كسبت » ـ « ووفيت كل نفس ما عملت » ـ « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها : وتوفى كل نفس ما عملت » ـ « واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا » ـ « لاتكلف نفس الا وسعها » ـ « يوم نجد كل نفس ما عملت من خير محضرا » ـ « أن تقول نفس : ياحسرتى على ما فرطت فى جنب الله » ـ « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » ـ « واذ قتلتم نفسا فاداراتم فيها » ـ « أنه من قتل نفسا بغير نفس » ـ « اقتلت نفسا زكية بغير نفس » ـ « كما قتلت نفسا بالأمس » ـ « انى قتلت منهم نفسا » .

فانت ترى مما تقدم : أن النفس المقتولة هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستاتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح . فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لايقصد نفسا غير الجسد . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنهما معا ، مثلهما مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا على افساد ثمر البستان .

الدليل الثانى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت . والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسكم . اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة » وفيها أربعة أدلة : ١ ـ بسط الملائكة أيديهم لتناولها . ٢ ـ وصفها بالاخراج والخروج ٣ ـ الاخبار عن عذابها فى ذلك اليوم ٤ ـ الاخبار عن مجيئها الى ربها .

الرد عليه : ان قوله « أخرجوا أنفسكم » نص متشابه يحتمل معنيين . أولهما : اخراج الجسد والروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان فى بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : أخرج نفسك من الماء . وثانيهما : اخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية أجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثانى يكون بسط

=

... ...

=

اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيما بعد : « ولقد جئتمونا » والمجيء للروح وللجسد معا فى الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجيء للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجيء «وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا ظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ، ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ، حتى اذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لايفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، وببعثها الى أجسادها بالنهار ، وبتوفى الملائكة لها عند الموت .

الرد عليه : ليس فى الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذى قلناه فيها يصح أن يقال فى هذه الآيات . مع أن هذه الآيات لاتخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بأرواحهم فقط .

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة . ارجعى الى ربك راضية مرضية . فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

=

... ...

=

الرد عليه : النفس المطمئنة هى الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما أجراه عليه فى الدنيا ، أى المستسلم لأمره ، المطمئن بعدله ورحمته . وليست النفس هى الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على انفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد . فكذلك النفس المطمئنة . ثم اختلاف السلف ـ كما نقل ابن القيم ـ دليل على أن النفس هى الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لانها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حيى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطمئنة منفصلة عن الجسد . لكان دخولها فى الجنة فى يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد فيكون النعيم للروح وليس للجسد ـ وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصرحون بالبعث الروحانى فقط ـ

أى ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلى جنتى » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هى الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكبروا عنها لاتفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على ان أرواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لاتفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لى أبواب رحمتك

=

الى الغذاء ، والغذاء عبارة عما يصير بدلا لما تحلل من البدن . وكيف لايكون كذلك ، والبدن حار رطب . والحار اذا عمل فى الرطب أصعد عنه الأجزاء البخارية وحللها ؟ واذا ثبت أن هذا الانسان هو الذى بعينه كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة ، وثبت أن هذا الهيكل ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك ، ثبت قطعا : أن الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل .

الوجه الثانى : انى أعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة ، حال ما أكون غافلا عن جميع مالى من الأعضاء الظاهرة والباطنة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقولى أنا : مغاير لجميع الأعضاء الظاهرة والباطنة .

وأما القول الثانى – وهو أن الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل – فهذا القول فيه وجوه :

أحدها : قول « أقلو طرجس » . وهو أنه عبارة عن الأجزاء النارية السارية فى هذا الهيكل . قال : « لأن خاصية النار الاشراق والحركة . والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية . والادراك

=

وافتح لى أبواب الخير . وليس التعبير هذا نصا فى أرواح مفارقه لأجسادها .

هذه هى الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها .

وأما آية الشهداء وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليست للقرب المكانى ، لاستحالته ، وانما المعنى : سيصيرون فى الآخرة أحياء . وعبر بالآن دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى وهى آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت التوفية فى القيامة ، ومنعها فى القبر . للشهيد وغيره .

من جنس الاشراق » (٤) فثبت : أن النفس عبارة عن النار . قالوا : ويتأيد هذا بما يقول الأطباء : ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية

وثانيها : قول « ديوجانس » وهو أن النفس هو الهواء . قال : « وذلك لأنه متى كان النفس مترددا ، كانت الحياة باقية . واذا انقطع النفس زالت الحياة ، فوجب أن تكون النفس عبارة عن التنفس . وهو الهواء المستنشق المتردد فى مخارق البدن . وأيضا : من خواص الهواء : أنه لا لون له ، ويدخل فى المنافذ الضيقة ، ويقبل الأشكال المختلفة ، والجسم الذى يكون فيه مستقلا بذاته ، كالزق المنفوخ . والنفس موصوفة بهذه الصفات » فثبت : أن النفس هو الهواء (٥) .

وثالثها : قول « ثاليس الملطى » قال : « ان النفس هو الماء . لأن الماء سبب لحصول النشوء والنمو ، والنفس ايضا كذلك » فكان النفس هو الماء .

واعلم : أن دلائل هذه الأقوال الثلاثة كلها ضعيفة . لأنها أقيسة مركبة من الموجبتين فى الشكل الثانى . وذلك غير منتج ، لأنه لايمتنع فى العقل استواء الماهيات المختلفة فى بعض الصفات .

ورابعها : ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الأربعة ، بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين .

واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط الأربعة ، باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة ، كانت الحياة باقية . ومهما لم تبق تلك الكميات وتلك الكيفيات ، زالت الحياة . وهذا الدليل ضعيف . لأن الدوران لا يفيد العلم بالعلية (٦) —

---

(٤) الاحراق : ا
(٥) هو النفس : ا
(٦) لايفيد العلم : ا

وخامسها : ان النفس عبارة عن الدم . لأنه أشرف أخلاط البدن .

وسادسها : أن الأجسام مختلفة فى ماهياتها . وذلك لأن جسم الأرض كثيف ، وأنه البتة لا ينقلب لطيفا ، وجسم النار لطيف ، وأنه لاينقلب البتة كثيفا .

اذا ثبت هذا ، فنقول : الأنفس أجسام لطيفة لذواتها . وتلك الأجسام اذا شاركت هذا الهيكل وسرت فيه ــ سريان ماء الورد فى ورق الورد ، وسريان النار فى الفحم ، وسريان دهن السمسم فى جرم السمسم ــ صار هذا الهيكل حيا ، بسبب تلك المشاركة والذوبان والانحلال .

والتبدل لايتطرق الى تلك الأجسام اللطيفة الحية ، وانما يتطرق الى هذا الهيكل . وما دامت الأعضاء والأخلاط قابلة لسريان تلك الأجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها ، بقى هذا الهيكل حيا . واذا أخرجت الأعضاء والأخلاط عن القابلية ، انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عنها . وذلك هو الموت .

وسابعها : ان النفس عبارة عن المزاج الذى هو عبارة عن اعتدال الأركان والأخلاط . وذلك لأن الأركان والأخلاط اذا امتزج بعضها ببعض ، حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة ــ وهى المزاج ــ وذلك الاعتدال عبارة عن النفس ، وعن الحياة .

وثامنها : ان النفس عبارة عن الأجسام اللطيفة المتكونة فى جانب البطن الأيسر من القلب ، النافذة فى الشرايين ، النابتة منه الى جملة أجزاء البدن .

وتاسعها : ان النفس عبارة عن الأرواح المتكونة فى الدماغ ، الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ، النافذة من الدماغ فى شظايا الاعصاب ، النابتة منه الى أقاصى البدن .

وعاشرها : ان أجزاء هذا البدن على قسمين ، بعضها أجـــزاء اصلية باقية من أول العمر الى آخره ، من غير أن يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات ، وبعضها أجـــزاء عارضة تبعية . تارة تزداد وتارة تنتقص . فالنفس والشيء المشـــار اليه لكل واحد بقوله « أنا » انما هو القسم الأول من الأجزاء . واذا عرفت هذا ، فما هو أجزاء أصلية بالنسبة الى « زيد » كانت أجزاء فاضلة بالنسبة الى « عمرو » وبالعكس . وهذا اختيار المحققين من المتكلمين . وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكرى الحشر والنشر .

فهذا تفصيل قول من قال : النفس جسم .

* * *

وأما القسم الثانى ـ وهو قول من قال : النفس شيء جسمانى ـ فهذا فيه أقوال :

أحدها : قول من قال : انها عبارة عن صفة الحياة .

وثانيها : قول من قال : انها عبارة عن الشكل والتخطيط .

وثالثها : قول من قال : انها عبارة عن تناسب الأركان والأخلاط .

* * *

وأما القسم الثالث ـ وهو قول من قال : النفس ليست بجســـم ولا بجسمانى ـ فهذا القول اختيار جمهور « الفلاسفة » . ومن قدمـاء « المعتزلة » : مـذهب « معمر بن عبـاد السـلمى » ومـذهب أكثـر الأجنـــاس (٧) من « الامـامية » . ومن المتأخـرين « الغزالى » و « أبى القاسم الراغب » .

واعلم : ان الفلاسفة ذكروا فى اثبات هـذا : وجوها كثيرة . واعترضنا عليها فى كتبنا الحكمية . الا أن اعتمادهـــم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا :

---

(٧) الاخباريين : ب

قالوا : لاشك فى وجود معلومات غير منقسمة . فيكون العلم بها غير منقسم ، فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم . وكل متحير فهو منقسم ، فاذن الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال فى المتحيز .

اما المقدمة الأولى – وهى اثبات معلومات غير قابلة للقسمة – فيدل عليه وجهان :

الأول : انا نعرف ذات الله تعالى . وثبت أن ذاته تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه . وايضا : نعرف الوحدة . والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه .

الثانى : لاشك أنا نعرف شيئا . وذلك الشىء اما مفرد واما مركب . فان كان مفردا فقد حصل المطلوب ، وان كان مركبا فكل مركب ، فهو مركب من المفردات . والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته ، فثبت : أنا نعلم امورا مفردة .

واما المقدمة الثانية – وهى أن المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام – فالذى يدل عليه :

أنه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام ، لكان مايفرض جزءا لذلك العلم ، اما أن يكون علما بذلك المعلوم ، أو يكون علما بجزء من أجزاء ذلك المعلوم ، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشىء من من أجزاء ذلك المعلوم .

فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم ، لزم أن يكون الجزء مساويا للكل فى تمام الماهية . وذلك محال .

وان كان متعلقا بجزء من أجزاء ذلك المعلوم ، لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال .

وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه ، فعند اجتماع تلك الأجزاء اما أن يحدث أمر زائد ، بسبب ذلك الاجتماع ، أو لايحدث . فان لم يحدث البتة أمر زائد ، لزم أن لايكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم . والعلم بالشيء لايكون علما بذلك الشيء . هـذا خلف . وان حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع ، فتلك الحـالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة ، عاد التقسيم المذكور فيه . ولـزم التسلسل . وان لم تقبل القسمة ، فالعلم بهذا المعلوم ، هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع ، وأنه غير قابـل للقسـمة . فحينئذ يحصل بما ذكرنا : أن المعلوم اذا لم يقبل القسمة ، كان العلم به غير قابل للقسمة .

وأما المقدمة الثالثة ــ وهى أن العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة . وجب أن يكون الموصوف به غير قابل للقسمة ــ فالذى يدل عليه : أن كل ما كان قابلا للقسمة ، افترض فيه الجزءان . فالفرض الحاصل فيه اما أن يكون بتمامه حاصـلا فى كـل واحـد من النصفين ، أو يكون بتمامه حاصلا فى أحد النصفين دون الثانى ، أو يكون نصفيه حاصلا فى أحد نصفه والنصف الآخر منه حاصلا فى النصف الثانى من المحل ، أو لايكون شيء من ذلك .

أما الأول ــ وهو أن يحصل بتمامه فى هذا النصف وبتمامه فى النصف الثانى ــ فهذا يقتضى حصول العرض الواحد فى محلين دفعة واحدة . وهو محال .

وأما الثانى ــ وهو أن يحصل بتمامه فى أحد النصفين منه دون الثانى ــ فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك النصف . فان ذلك النصف ان كان منقسما ، عاد الكلام فيه ، فيلزم أن يكون حاصلا فى نصف ذلك النصف . وبالجملة : فكل ما يكون منقسما ، فان ذلك العرض لا يكون

حالا فيه • وهذا يلزمه من باب عكس النقيض : أن ما يكون ذلك العرض حالا فيه ، فانه لايكون منقسما •

وأما الثالث – وهو أن يقال بتوزع الحال على المحل – فهذا يقتضى انقسام الحال • وقد بينا انه محال •

وأما الرابع – وهو أن لايكون شىء من هذه الأقسام – فهذا محال • لأنه اذا كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية • وعن جملة أجزاء الحال ، كان كل واحد من أجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية • ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع كون المحل موصوفا بالحال • والعلم به ضرورى • فثبت : أن الحال اذا كان غير منقسم ، كان المحل أيضا غير منقسم •

المقدمة الرابعة – وهى قولنا : ان كل متحيز منقسم – فهذا بناء على مسألة نفى الجوهر الفرد • وقد تقدم القول فيه •

وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الأربع : أن الشىء الذى هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم : موجود ليس بمتحيز ، ولا حال فى المتحيز • وهو المطلوب •

* * *

واعلم : أنا لانسلم أن كل متحيز فهو يقبل القسمة أبدا • وقد قدمنا الدلائل على اثبات الجوهر الفرد • سلمنا ذلك • ولكن لانسلم أن الحال فى المنقسم منقسم • ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة • وهى ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا ، وافتقرت الى محل • فذلك المحل ان كان منقسما ، لزم انقسام النقطة لانقسام محلها • وهو محال • وان لم يكن منقسما ، فقد ثبت الجوهر الفرد •

وثانيها : ان الوحدة عرض . وهى من اشد الأشياء مباعدة عن الكثرة . ثم الجسم قد يوصف بالوحدة . فثبت : ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه (١) بالجسم .

وثالثها : ان الاضافات كالأبوة والبنوة والاخوة قائمة بالأجسام ، ويمتنع أن يقال : قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة ، وقام بثلثه ثلثها .

ورابعها : ان الوجود صفة قائمة بالجسم ، ويمتنع ان يقال : قائم بنصفه نصف الوجود ، وبثلثه ثلث الوجود . أو يلتزم ذلك ، ويقال : أن نصف الوجود أيضا وجود ، وثلث الوجود وجود ، لكن اذا جاز هذا ، فلم لايجوز ان يقال : العلم القائم بالجسم المنقسم يكون منقسما ، ويكون أيضا نصف العلم علما ، وثلث العلم علما .

فهذا ما فى هذه المسالة . وبالله التوفيق .

---

(١) اتصافه : ب

المسألة التاسعة والعشرون

في

إثبات الخلاء

اعلم : أن معنى (٢) الخلاء هو أن يوجد جسمان · لايتماسان ؛ ولايوجد بينهما مايماسانه (٣) وأكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء داخل العالم ، الا « أبا البركات البغدادى » فانه يثبته · وأقوى ما قيل فى اثبات الخلاء وجهان :

الحجة الأولى : ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان ، فالمنتقل اليه · اما أن يقال : انه كان خاليا قبل انتقال هذا المنتقل اليه ، أو كان مملوءا · فان قلنا : انه كان خاليا ، فقد ثبت القول بالخلاء ، وان قلنا : انه كان مملوءا ، فعند انتقال هذا الجسم اليه · اما ان يقال : انه بقى ذلك الجسم فيه ، أو انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر ، فان بقى ذلك الجسم فيه حال ما انتقل اليه هذا الجسم ، لزم اجتماع الجسمين فى مكان واحد · وهو محال · وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان · فاما أن يقال : انه انتقل الى مكان ذلك الجسم الذى انتقل الى مكانه أو الى مكان جسم آخر · فان كان الأول لزم الدور · لأن هذا لايمكنه الانتقال عن مكانه ، الا اذا فرغ المكان عن الثانى · ولن يفرغ المكان من الثانى ، الا اذا فرغ المكان الأول عن الجسم الأول · وما أفضى الى الدور امتنع وجوده · وأما ان انتقل الى مكان آخر عاد التقسيم الأول فيه · ويلزم أن يقال : مهما

---

(٢) مرادنا من : ب

(٣) يماسه : ب

تحركت البقة أو النملة ، أن يتحرك جملة عالم الأجسام (٤) وذلك محال • فثبت : أن القول بعدم الخلاء يفضى الى أقسام باطلة ، فيكون القول بعدم الخلاء باطلا ، فيكون القول بالخلاء حقا •

فان قيل : فعلى هذا التقدير يلزمكم أن تقولوا : اذا تحرك الذرة فى قعر البحر المحيط ، ان تندفع كلية ذلك البحر ، أو تثبت فى داخل الماء أحيازا خالية • وذلك بعيد • لأن الماء جرم ثقيل سيال ، واذا وجد موضعا خاليا ، سال اليه بالطبع • قلنا : اثبات الخلاء داخل ماء البحر غير بعيد ـ على قولنا ـ لأن عندنا خالق العالم فاعل مختار • ولا يبعد أن يمنع أجرام الماء عن السيلان الى تلك الأحياز الفارغة •

الا ان لقائل أن يقول : لم لايجوز أن يقال : العالم كله ملاء الا أن الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان • فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذى كان حاصلا فى المكان المنتقل اليه ، ويخلق جسما فى المكان المنتقل عنه • وعلى هذا التقدير يسقط دليلكم ؟

الحجة الثانية فى اثبات الخلاء : انا اذا فرضنا سطحين مستويين انطبق أحدهما بتمامه على الآخر ، ثم اذا فرضنا ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعة • فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين ذينك الجسمين • وههنا مقدمات :

المقدمة الأولى : انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه • ويدل على امكانه : أن عدم الاستواء فى السطح • اما ان يكون بسبب اختلاف أجزائه فى الارتفاع والانخفاض ، أو بسبب حصول المسام فيه • أما الأول فلابد وأن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض ،

---

(٤) أجسام العالم : ب

لا على الاستقامة ، بل على الزواية ولابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية . وهو محال .
واما حصول المسام فى أجزاء السطح . فهذا لو حصل فلابد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل ، والالزم كون السطح مركبا من نقط متباينة . وذلك محال . فوجب القطع (٥) بوجود سطوح مسنوية .

واما المقدمة الثانية – وهى أنه يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية – فهذا ظاهر . لأن تماس بعض جوانب السطوح ممكن ، فيكون تماسها أيضا بالكلية ممكنا . لأن جميع الأجزاء المفروضة فى السطح الواحد متساوية ، وما صح على البعض جاز على الباقى .

واما المقدمة الثالثة – وهى أن ارتفاع أحد السطحين بكليته عن السطح الآخر ممكن – فبرهانه : أن أحد السطحين لما كان بكليته مماسا للسطح الآخر ، فاذا ارتفع أحد أجزائه عما تحته ، فالجزء المتصل يجب أيضا أن يرتفع عما تحته . والالزم وقوع التفكك فى السطح الأعلى . وهو محال .

وأما المقدمة الرابعة – وهى أنه اذا حصلت هذه الأمور ، لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين – وذلك لأنه لو حصل جسم ما بينهما . لكان ذلك الجسم امّا أن ينتقل من الخارج اليه أو يحصل من مسام السطح الأعلى والأسفل . فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط ، فحينما يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا فى الطرفين ، لايكون حاصلا فى الوسط . ففى ذلك الوقت يكون الوسط خاليا . وهو المطلوب .

---

(٥) القول : ب

وأما القول بأنه يوجد (٦) من مسام الأعلى والأسفل ٠ فهذا ايضا باطل ٠ لأنا فرضنا الكلام فى سطحين لاشىء من المسام فيهما ٠ وأيضا : فبتقدير حصول المسام ، الا أنه لابد وأن يحصل بين كل منفذين من تلك الأجسام سطح متصل ٠ فالشىء الذى ينزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة ، لايكون حاصلا فى وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين ، فيكون ذلك الوسط خاليا لامحالة ٠ فثبت : أن القول بالخلاء لازم على كل التقديرات ٠

واعلم : أن هذه الحجة لايمكن الجواب عنها ، على أصول الفلاسفة ، الا أن على أصول الاسلاميين ، عليها سؤال ٠ وهو أن يقال : لم لايجوز أن يقال : ان فى أول وقت رفع أحد السطحين عن الآخر ، يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما ؟ وعلى هذا التقدير لايحصل الخلاء البتة ٠

* * *

اما نفاة الخلاء ٠ فقدا احتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : ان كل خلاء ، فانه قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة ٠ بدليل : أن الخلاء الحاصل بين طرفى الطاس ، أقل من الخلاء الحاصل بين جدارى البلد ، والخلاء الحاصل بين جدارى البلد ، أقل من الخلاء الحاصل بين السماء والأرض ٠ فثبت : أن كل خلاء فهو قابل للمساواة والمفاوتة ، وكل ما كان كذلك ، امتنع أن يكون عدما محضا ٠ لأنه لايمكن أن يقال : هذا العدم نصف ذلك العدم أو ثلثه ، وأن ذلك العدم أضعاف هذا العدم ٠ ولا يمكن ان يقال : العدم عشرة أذرع أو الف ذراع ٠ فالخلاء يمكن (٧) وصفه بهذه الأوصاف ٠ فثبت : أن الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير ،

---

(٦) يدخل : ب

(٧) لايمكن : ا

فلا يكون الخلاء عدما ، بل مقدارا . والمقدار اما أن يكون عبارة عن نفس الجسم ، أو عن صفة قائمة بالجسم . فثبت : أنه لو فرض الخلاء حاصلا ، لما كان خلاء ، بل كان ملاء . فاذا فرض الخلاء يفضى ثبونه الى نفيه ، فكان القول به باطلا .

الحجة الثانية لهم : لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما أن تقع فى زمان ، أو لا فى زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالخلاء .

انما قلنا : ان الحركة فيه يمتنع وقوعها فى زمان . وذلك لأن المتحرك فيه كلما كان ارق كانت المعاوقة فيه أقل ، فكانت الحركة فيه لامحالة أسرع . واذا ثبت هذا ، فلنفرض مائة ذراع من المسافة ، ولنفرض أنها لو كانت خلاء ، لتم قطعها فى ساعة واحدة ، ولو كانت ملاء من الهواء ، لتم قطعها فى عشر ساعات . فاذا فرضنا ملاء أقل معاوقة من الهواء ، بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء ، كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى الحركة فى الهواء ، لزم أن يقع قطع تلك المسافة المملوءة من ذلك الملاء الرقيق فى ساعة واحدة ، فتكون الحركة فى الملاء مثل الحركة فى الخلاء ، فتكون الحركة مع المعاوق ، كهى لامع المعاوق . وذلك محال . فثبت : أنه لو صح القول بالخلاء ، امتنع وقوع الحركة فيه فى زمان .

وانما قلنا : انه يمتنع وقوع الحركة فى الخلاء لا فى زمان ، لأن كل حركة فهى على مسافة وكل مسافة منقسمة . واذا كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها . ومتى كان كذلك ، كانت الحركة واقعة فى الزمان . فثبت بما ذكرنا : أن الحركة فى الخلاء ، اما أن تحصل فى زمان ، أولا فى زمان . وثبت فساد هذين القسمين ، فثبت القطع بأن القول بوجود الخلاء محال باطل .

الحجة الثالثة لهم : لو فرضنا الخلاء ، لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء ، واذا كان الأمر كذلك ، امتنع أن يبقى الجسم فبه ساكنا ، لأن بقاءه فى حيز معين مع كونه مشابها لسائر الأحياز ، ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

ويمتنع أيضا : أن يبقى الجسم فيه متحركا ، لأن الانتقال من أحد الحيزين الى الحيز الآخر ، تخصيص للمنتقل عنه بالهرب ، وللمنتقل اليه بالطلب . وذلك أيضا ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : ان الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض تلك الأحياز (٨) على التعيين لمجرد القصد والاختيار . **لانا نقول :** اذا كانت الأحياز متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه ، كانت نسبة القدرة والارادة الى كلها على السوية . فلو اقتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الأحياز دون البعض من غير مرجح أصلا ، كان ذلك ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

والجواب عن الأول : لانسلم أن نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوتة ، بل الشيء الذى يمكن حصوله فى الخلاء ، تثبت له (٢) هذه الأحكام مثلا . ولا نقول : الخلاء الذى بين طرفى الطاس أقل من الخلاء الذى بين طرفى البلد ، بل نقول : الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفى الطاس ، أقل من الأجسام التى يمكن حصولها بين طرفى البلد .

---

(٨) الأحياز بعض البعض لمجرد : ب

(٢) يقبل هذه : ب

والجواب عن الثانى : لم لايجوز أن يقال : ان الحركة من حيث انها حركة ، تستدعى قدرا من الزمان . وبسبب ما فى المسافة من المعاوقة ، تستدعى قدرا آخر من الزمان ؟

اذا عرفت هذا فنقول : اذا فرضنا أن مائة ذراع من الخلاء ، لايمكن قطعها الا فى ساعة واحدة ، ثم فرضنا ملاء أرق من الهواء ، بحيث تكون نسبة ما فيها من المعاوقة الى المعاوقة التى فى الهواء ، نسبة العشر . فهذه الحركة تحصل فى ساعة وعشر ساعة ، أما الساعة فبسبب أصل الحركة ، وأما عشر الساعة ، فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة . وأما الحركة فى الخلاء الصرف ، فانها تحصل فى ساعة واحدة فقط ، فعلمنا : أن ما ذكروه مغالطة .

والجواب عن الثالث : ان حاصل الكلام فيه يرجع الى أن القادر المختار ، هل يمكنه ترجيح أحد المثلين على الآخر لمحض كونه قادرا مختارا ، أم لا ؟ وعندنا : أن ذلك غير ممتنع ـ على ماقررناه فى مسألة القادر ـ فزال السؤال .

المسألة الثلاثون

فى

المعاد

وفيه فصـــول :

الفصــل الأول

فــى

اعـــادة المعدوم

اختلف العقلاء فى أن الشىء اذا عدم وفنى . فهل يمكن اعادتـه بعينه مرة أخرى ، أم لا ؟

أما الفلاسفة : فقد اتفقوا على أنه محال . وهو قول « أبى الحسين البصرى » و « محمود الخوارزمى » .

وأما جملة مشايخ المعتزلة : فقد اتفقوا على أن اعادة المعــدوم ممكنة ، الا أنهم فرعوا هذه المسألة على مذهبهم . وذلك بأن عندهـم المعدوم شىء ، والشىء اذا عدم ، لم تبطل ذاته المخصوصة ، بل زالت صفة الوجود عنه ، ولما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتى العدم والوجود ، لاجرم قالوا : اعادة المعدوم جائزة .

وأما أصحابنا : فانهم يقولون : الشىء اذا عدم فقد بطلت ذاته ، وصار نفيا محضا وعدمـا صرفا ، ولم تبق له حـــال العدم هويـــة ولا خصوصية . ثم انهم مع هذا المذهب قالوا : انه لايمتنع فى قدرة الله اعادته بعينه . وهـــذا القول لم يقل بــه أحـــد من طوائف العقلاء الا أصحابنا .

والذى يدل على صحة هذا القول : أن الشىء اذا صار معدوما ، فانه بعد العدم بقى جائز الوجود . والله تعالى قادر على جميع الجائزات ، فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه ، بعد العدم .

وانما قلنا : انه بعد عدمه بقى جائز الوجود ، لأنه قبل عـــدمه جائز (١) الوجود . وهذا الجواز امـا أن يكون من لوازم حقيقته ، واما أن يكون من عوارض حقيقته . فان كان من لوازم حقيقته ، وجب أن لايزول . وان كان من عوارض حقيقته ، كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ، ولا يتسلسل ، بل ينتهى بالآخرة الى جواز ، هو من لوازم الحقيقة . وهـــذا نقيض حصول هذا الجواز حالتى الوجود والعدم . فثبت بهذا : أن الجـواز حاصل أبدا . وأما أنه تعالى قادر على كل الجائزات ، فقد تقـــدم اثباته . ويلزم من مجموع الأمرين كونه تعالى قادرا على أعادة المعدوم .

فان قيل : قولكم : « هذا الجواز لازم لماهيته ، فيبقى الجـــواز ببقاء الماهية » .

قلنا : هذا الكلام متين ، الا أنه مبنى على أن الماهية باقية حال العدم . وهذا لايتم الا مع القول بأن المعدوم شىء ، وأنتم لاتقولون به .

والجواب : ان بطلان الماهية حال العدم ، لايمنع من الحكـــم عليها بالجواز والامتناع . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان صريح العقل يحكم بأن هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل أن حدث . وهذا الذى حكم العقل عليه بالجواز ، ليس هو الماهية ، لأن الماهية لو كانت واجبة التقرر والتحقق ، حالتى الوجود والعـــدم

---

(١) لأنه كان عند الوجود جائز : ا

تكون ممتنعة التغير والتبدل ، من حيث انها ماهية . ويمتنع أن يكون جواز التغير والتبدل نعتا وصفة لها ، بـل لابـد أن يكون هـدا الجواز نعتا للوجود فقط أو لموصوفية الماهية بالوجود . ثم ان الوجود قبـل تجدده البتة ما كان حاصلا ، فعلمنا : أن عدم حصوله وعدم تحققه فى نفسه ، لا يمنع من الحكم عليه بالجواز .

وثانيها : ان الخصم يحكم على هذا الذى عدم وفنى بالكلية ، بانه يمتنع عوده والمحكوم عليه بامتناع العود ، ليس الا ذلك الشخص الذى فنى فعلمنا : أن فناءه وعدمه لايمنع صحة الحكم عليه بانه جائز أو ممتنع .

وثالثها : ان الذي فنى فهو بعد فنائه ، اما ان يجوز الحكم عليه بشىء من الأحكام ، أو لايجوز . فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال ، وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا ، لأن تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه : حكم عليه بهذا الامتناع . فثبت : ان القول بأنه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه . وما ادى ثبوته الى نفيه ، كان باطلا . فبطل القول بأن ما فنى وعدم ، امتنع الحكم عليه .

ورابعها : انا نحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع ، وعلى الجمع بين الضدين بانه ممتنع . فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى ، والجمع بين الضدين . ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق أصلا البتة باتفاق العقلاء . فعلمنا : أن الحكم على الشىء لايستدعى كون المحكوم عليه ثبوتيا .

لايقال : المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة فى الذهن . لأنا نقول : تلك الصورة لما كانت حاضرة فى الذهن موجودة هناك : لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود ، بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده فى الخارج ، لكن وجوده فى الخارج غير ثابت اصلا ، فاذن المحكوم عليه بهذا الحكم لاتحقق له البتة .

وخامسها : انا نحكم بأن الوجود والعدم لايجتمعان . وهـذا الحكم على مسمى العدم بأنه ينافى الوجـود ، ويعانده . فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم ، ومسمى العدم يمتنع أن يكون له تحقق ، لأنه نقيض التحقق والتعين والتقرر ، وأحد هـذين النقيضين لايكون عين الثانى .

واحتج من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه :

الحجة الأولى : ان الحكم على الشىء بأنـه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشىء هـ وهو ، أعنى على كونه متعينـا فى نفسـه متخصصا (١) فى ذاته . والشىء بعد عدمه نفى محض ، وليس له تخصص ولا تشخص ، فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا .

الحجة الثانية : انه لو كانت اعادة المعدوم جائزة ، لكانت اعادة الوقت الذى أحدثه الله تعالى فيه أولا جـائزة . وبتقدير أن يعيـد الله تعالى الوقت الأول ، ويعيده فيه . كانت هذه الاعادة حدوثا فى وقته الأول . فيلزم أن يقال : انه من حيث هو معاد ليس بمعاد ، بل مبدأ . وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال .

الحجة الثالثة : اذا فرضنا أن جوهرا قد عدم ، ثم فرضنا أن الله تعالى أعاده . وفرضنا أنه تعالى أحدث جوهرا آخر . فنسبة هـذين الجوهرين الى ذلك الذى عدم أولا ، نسبة واحدة . فلم يكن كون أحد هذين الجوهرين : عين ذلك الذى عدم ، والآخر مثله : أولى من العكس . فيلزم اما القول بأن كل واحد منهما هو عين ذلك الشىء الذى عدم ، فيلزم أن يكون الشىء الواحد شيئين . وهو محال .

---

(١) متحققا : ب

وأما القول بانه ليس كل واحد منهما عين ذلك الذى عدم ، بـل كان كل واحد منهما مغايرا له ، ومثلا له : فذلك هو الحق . وهو يمنع من جواز اعادة المعدوم .

ولايقال : لم لايجوز أن يقال : ان احدهما أولى بأن يكون عـين الذى عدم . وذلك لان هـــذا : عين ما كان ، والآخـــر مثله . فكان احدهما أولى بأن يكون عين ما كان ؟ لأنا نقول : ان هذين الجوهرين اللذين حدثا : مثلان من جميع الوجوه . فكانت نسبة كل واحد منهما الى الذى عدم كنسبة الآخر اليه . واذا كانـا كذلك ، لـم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذى عدم والآخـر مثله : أولى من العكس . فقولكم : انما كان هذا عين ذلك الذى عدم لان هذا هو عين ذلك الشىء : تعليل للشىء بنفسه ويكون المعنى : أنه انما كان هذا عين ما انقضى . لانهذا عين ما انقضى . ومعلوم : أن هذا باطل .

والجواب عن الأول : انا قـد دللنـا على أن الحكم على الشىء بالجواز ، لايستدعى كون المحكوم عليه متحققا متعينا فى نفسه بالدلائل القاطعة .

والجواب عن الثانى : ان حـدوث الشىء غير مشروط بالوقت ، والا لكان ذلك الوقت حادثا ، فيلزم افتقاره الى وقت آخر . ويلزم التسلسل . بل حدوث المبدأ هو الذى لايكون مسبوقا بالحدوث البتة ، وحدوث المعاد هو أن يكون مسبوقا بحدوث آخـر . وعلى التقديرين يزول السؤال .

والجواب عن الثالث : ان أفراد النوع الواحد وان كانت متماثلة فى الماهية ، الا أنه لاشك أنها غير متماثلة فى الشخصية ، بل كل واحد من تلك الأفراد مختص بتعينه وتشخصه . واذا كان كذلك ، فلا نسلم أن نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة ،

بل القول بأن هذه النسبة واحدة لايصح الا بعد القول بأن اعادة المعدوم باطلة . لأن بتقدير أن يصح هذا القول ، كان أحد هذين الحادثين هو عين ذلك الذى عدم ، والحادث الآخر ليس عينه ، بل مثله . فاذن القول بأن نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة ، مبنى على أن اعادة المعدوم ممتنعة . ولو بينا هذا الامتناع بهذه المقدمة ، لزم الدور . وانه باطل .

الفصل الثانى
فى
بيان أن ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه

قالت الفلاسفة : الأرواح البشرية وان كانت محدثة ، الا أنها ابدية غير قابلة للعدم . وأيضا : العقول الفلكية والنفوس الفلكية والأجرام الفلكية والهيولى ، غير قابلة للعدم .

لنا : انا بينا فى مسألة حدوث العالم : أن كل ماسوى الله تعالى فهو محدث ، وكل محدث فان حقيقته قابلة للعدم والوجود . وهذه القابلية من لوازم الماهية . وكل ما كان من لوازم الماهية ، فانه واجب الدوام فى جميع زمان دوام الماهية . فاذن قابلية العدم من لوازم ماهية كل ماسوى الله تعالى . وهذا يقتضى جواز العدم على كل ماسوى الله تعالى .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم بوجوه :

الحجة الأولى – وهى عمدتهم – : ان الأرواح البشرية لاتقبل الفناء . وتقريرها : أنها لو كانت قابلة للعدم ، لكانت قابليتها للعدم ، اما أن تكون قائمة بها أو بغيرها . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها قابلة للعدم .

وانما قلنا بأنه يمتنع أن تكون هذه القابلية قائمة بها ، لأن كل ما كان قابلا بشيء فان القابل يكون متقررا مــع المقبول ، فلو كـان الموصوف بقابلية عدمها ، نفس وجودها ، لزم أن يتقرر وجودها مع عدمها . وذلك محال . وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون هــذه القابلية قائمة بغيرها ، لأن مثل هذا الشيء يجب أن يكون صورة فى مادة ، حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة . فان النفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة ، لكن النفس جوهــر مجرد ، فمادتها يجب أن تكون جوهرا مجردا . وحينئذ نقول : ان كانت تلك المادة أيضا قابلة للعدم ، افتقرت الى مادة أخرى . ولـزم التسلسل . وهو محال .

فلابد من الانتهاء الى مادة أخيرة ، لا مادة لها . وتلك المـادة لاتكون قابلة للعدم ــ وهى جوهر مجرد ــ فهى محل العلوم والادراكات فتكون النفس هى هى لاغير ، فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم .

فان قيل : فيلزمكم أن لايكون شيء من الصور والأعراض قابــلة للعــــدم .

قلنا : هذا غير لازم . لأن القابل لصحة حدوثها ، ولصحة عدمها موادها . وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم . بخـلاف جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة ، فقد ظهر الفرق ، وان كانت مادية ، كانت مادتها لامحالة جوهرا مجردا . فتكون النفس هى هى لاغير . فتكون باقية .

الحجة الثانية لهم : الابتداء والانتهاء على الزمان محال . فوجب أن تكون الحركة كذلك ، فوجب ان يكون الجسم كذلك . فهذه مقدمات ثــلاث :

المقدمة الأولى : قولنا : لابداية للزمان ولا نهاية له ٠ فنقول : اما قولنا يمتنع أن تكون للزمان بداية ٠ فذلك لأن كل ما لوجوده بداية ، فعدمه متقدم على وجوده ٠ وذلك التقدم ليس نفس العدم ، لأن العدم قبل ، كالعدم بعد ٠ وليس القبل بعد ٠ فالقبلية ليست نفس العدم ، فهى صفة موجودة ٠ فقد حصل قبل مبدأ الزمان شىء آخر ، متقدم عليه بالزمان ٠ هذا خلف ٠

فاذن لابداية للزمان وأما أنه لانهاية له ٠ فلأنا لو فرضنا له نهاية ٠ لكانت تلك النهاية ملحقة بالعدم ٠ وذلك العدم متأخر عنه بالزمان ، فقد حصل بعد أجزاء الزمان شىء آخر متأخر عنه بالزمان ٠ هذا خلف ٠ فاذن يمتنع أن تكون للزمان بداية ونهاية ٠

واما المقدمة الثانية ـ وهى أنه لما كان الزمان بحيث يمتنع أن يكون له بداية ونهاية ، وجب ان تكون الحركة كذلك ـ فالدليل عليه : أن الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضى والى المستقبل ٠ فلو لم يكن هناك شىء يتغير من حالة الى حالة ، لم يصدق أنه مضى أمر وسيجى أمر آخر ٠ فثبت : ان الزمان لايعقل حصوله الا عند حصول التغير ، ولا نعنى بالحركة الا هذا التغير ، فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة ٠

وأما المقدمة الثالثة ـ وهى أنه متى كانت الحركة ٠ قديمة ، كانت الذوات قديمة ـ فهى ظاهرة (٢) ٠ لأن التغير والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات ، فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات ٠ فثبت : أنه يلزم من هذه الشبهة : القول بكون الزمان ابديا أزليا ، وكون الحركة كذلك ، وكون الذوات كذلك ٠

الحجة الثالثة لهم : الجهة شىء مشار اليه بالحس ـ وهو مقصد

---

(٢) فهى ظاهرة : ب

المتحرك – وكل ما كان كذلك ، فهو موجود . وهذه الجهة محدودة ، فلابد لها من محدد جسمانى . ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات : قد ذكرت فى الكتب الحكمية .

اذا ثبت هذا ، فنقول : هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ؛ لأن الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة . وكل ما صح عليه ذلك ، كانت الجهة المنتقل عنها ، والجهة المنتقل اليها محددة قبل ذلك الجسم المنتقل اليها ، فيلزم حصول الجهة قبل حصون علتها . وذلك محال . واذا كان كذلك ، ثبت أن الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد ، واذا كان كذلك كان الخرق والالتئام ممتنعا عليه .

الحجة الرابعة لهم : عدم الأجسام اما ان يكون باعدام المعدم ، أو بطريان الضد ، أو بزوال الشرط . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بصحة عدم الأجسام ممتنع .

وانما قلنا : انه يمتنع حصول الاعدام بالمعدم ، وذلك لأن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض . فوقوع العدم بالقدرة ، يكون محالا .

وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون العدم بسبب طريان الضد . وذلك لأن المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس عدم الضد الباقى لوجود الطارىء ، أولى من اندفاع الطارىء لوجود الباقى .

وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون لزوال شرط . لأن ذلك الشرط ان كان باقيا ، كان الكلام فى كيفية عدمه ، كالكلام فى كيفية عدم الأجسام ، فيفضى ، اما الى التسلسل ، واما الى الدور ، واما ان لايكون باقيا . وهو أيضا محال . لأن الباقى يمتنع أن يكون مشروطا بما لا يكون باقيا .

ولما بطلت هذه الأقسام ، ثبت : أن العدم على الأجسام ممتنع .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان حاصلها يرجع الى حرف واحد ، وهو أن الامكان صفة موجوده ، ولابد لها من محل موجود ، الا أنـا بينا فى مسالة حدوث الأجسام : أن الامكان يمتنع أن يكون صـفه موجـودة •

والجواب عن الشبهة الثانية : أن نقول : لا نسلم أنه لو كان الزمان محدثا ، لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان • والدليل عليه : أن تقدم الأمس على اليوم ليس بالزمان ، واذا كان كذلك ، فلم لايجوز أن يكون تقدم عدم المحدث على وجوده ، كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض "

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان ما ذكرتـم مبنى على أن تحدد الجهات ، لايكون الا بالمحيط والمركز • وفى تقرير هذه المقدمة غموض • وبتقدير أن نسلمها ، الا أن هذا يقتضى أن الحركة المستقيمة ، ممتنعة على هذا المحدد • ولا يقتضى أن العدم ممتنع عليه •

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان ماذكرتم قائم بعينه فى الصور والأعراض ، مع أنا نشاهد ، أنهـا توجد بعـد أن كانت معدومة ، وتعدم بعد أن كـانت موجـودة ••فكل ماذكرتموه فى هذه الصـور والأعراض ، فهو جوابنا فى حق الأجسام •

الفصـل الثـالث

فى

بيان أن الخرق والالتئام جائزان على اجرام الفلك

الفلاسفة ينكرون ذلك •

ولنا : على صحته وجهان :

الحجة الأولى : ان جميع الأجسام متساوية فى الجسمية ، وتمام

الماهية . ومتى كان الأمـر كذلك ، فكل ما صـح على واحد منها ، صـح على كلهـا . وتقرير هـاتين المقدمتين : قـد تقدم فى مسألة اثبات الصانع ـ سبحانه وتعالى ـ

الحجة الثانية : ان كل واحد من هـذه الأفلاك . اما أن يكون بسيطا أو مركبا من البسائط . وكل ما كان بسيطا ، فـان كل واحـد من جانبيه متساويان فى تمام الماهية . اذ لو لم يكن كذلك ، لكـن البسيط مركبا . هذا خلف . واذا كان كل واحد من جانبيه متساويين فى تمام الماهية للجانب الآخر ، فكل ما صح على أحد الجانبين صح على الآخر . فكما أن فلك القمر يصح أن يماس بمقعره النار وبمحدبه كرة عطارد ، وجب أن يكون عكسه ممكنا . ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتئام جائزين على الأفلاك .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك ، بـأن قالوا : الخرق والالتئام لايحصلان الا بالحركة المستقيمة ، لكن الحركة المستقيمة عن أجرام الفلك ممتنعة ، فوجب القطع بامتناع الخرق والالتئام عليها .

والجواب : ان هذا الكلام ـ وان صح ـ لكن لايتمشى الا فى الفلك الذى هو الجسم المحدد للجهات . وهو الفلك الأقصى . وأما سائر الأفلاك فلا يجرى فيها البتة

قال المصنف : وأنا أتعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة . فانهم انما عولوا فى امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل ، لاينتج هذا المطلوب ، الا فى الفلك الأقصى . أما سائر الأفلاك . فهذا الدليل لايجرى فيها البتة . وكيف اكتفوا فى اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص ؟

ا : مبالغ وعد (٦)

واعلم : أن كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير ، قـــالوا : ان فى وقت قيام القيامة تنخرق الأفـــلاك وتنهدم الكواكب ، الا أن العرش لايتخرب ، والفلك الأقصى هو العرش عندهم . واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا : العرش لايتخرب : قدح فى (٣) خراب السـموات والعناصر . فثبت : أن ما ذكروه ـ لو صح ـ لم يتطرق الطعن الى ما ورد فى القرآن .

الفصـل الرابـع
فـى
أن الله تعالى هلّ يعدم أجسام العالم أم لا ؟

اعلم : انا وان بينا بالدلالة العقلية : أن كل ما سوى الله تعالى ، فانه يصح العدم عليه . ولكن ليس كل ماصح وقع . وقد اختلف علماء الاسلام فى ذلك . فقال قوم : انه تعالى يعدم الذوات والأجزاء ، ثم يعيدها ، وقال آخرون : انه تعالى لايعدمها ، بل يفرق أجزاء السموات والأرض ويخربها ، ثم انه تعالى يؤلفها مرة أخرى كما كانت . واعلم : ان الجـواز العقلى يمكن اثباته بدلائـل العقل . اما وقـوع الجائز ، فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع .

* * *

واحتج القاطعون على انه تعالى يعدم العالم بآيات .

احداها : قولـه تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه » [القصص ٨٨] فقوله : « كل شىء » نفظ عام يتناول الكل . والهلاك عبارة عن العدم والفناء ، بدليل قوله تعالى : « ان امرؤ هلك » [النساء ١٧٦] أى فنى ولم يبق . فلو تفرقت الأجـزاء لكنها مـا عدمت وما فنيت ، فحينئذ يصدق أن السموات هلكت ، لكنه لايصدق أن تلك الأجزاء وتـلك

---

(٣) عدم خراب : ا

الذوات هلكت ، فلما قال « كل شيء هالك » علمنا : أن الذوات لاتبقى بل تفنى وتصير معدومة ٠

أجاب القائلون بأن الله تعالى لايعدم الذوات ٠ فقالوا : الهلاك عبارة عن خروج الشيء عن كونه منتفعا ٠ واذا تفرقت أجزاء السموات والأرض ، فقد خرجت عن كونها منتفعا بها ٠ ويكفى هذا القدر فى صدق قولنا : انها هلكت ٠

أجاب المستدل الأول : بانها اذا تفرقت فقد خرجت السماء عن كونها منتفعا بها ٠ أما أنه ما خرجت تلك الأجزاء عن كونها منتفعا بها ، فلأن تلك الأجزاء صالحة لأن تتركب منها السموات والعناصر والجنة والنار ، وصالحة لأن يستدل بهـا على الصانـع القديم ٠ فثبت : ان المركبات وان خرجت عن كونهـا منتفعا بهـا ، بسبب التفريق ٠ فتلك الأجزاء والذوات ، ماخرجت عن كونها منتفعا بها ٠ فثبت : أن الأجزاء والذوات لو بقيت ، لما صدق عليها أنها هلكت ٠ والقرآن يدل على ان الكل يصير هالكا ، فوجب القطع بأن الأجزاء تفنى ٠

الحجة الثانية : التمسك بقوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ، ثم يعيده » [الروم ٢٧] ولفظ « الخلق » متناول لجميع المخلوقات ، والضمير فى قوله « يعيده » عائد الى الخلق ، فدلت هذه الآية على انه تعالى يعيد جميع مخلوقاته ، والاعادة لاتعقل الا بعد تقدم الافناء ، فدل هذا على أنه تعالى يفنى جميع مخلوقاته ٠

الحجـة الثالثة : التمسك بقوله تعـالى : « هو الأول والآخـر » [الحديد ٣] معنى كونه أولا : هو أنه تعالى كان موجودا فى الأزل ، مع أنه ما كان معه غيره وكذلك معنى الآخر : هو أنه تعالى يبقى فى الأبد مع أنه لايكون معه غيره ٠ وهذا يقتضى أنه تعالى يعدم جميـع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخرا ، ثم يعيدها مرة أخرى ، ليتحقق صدق الآيات الدالة على أن الثواب والعقاب ، لا آخر لهما ٠

الحجة الرابعة : التمسك بقوله تعالى : « كما بدأنا اول خلق نعيده » [الأنبياء ١٠٤] حكم بأن الاعادة على وفق الابتداء ، ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيها ، وجب ان يكون وقت الاعادة لملاقي الذوات بخلق التركيب والتأليف فيها ، حتى تكون وقت الاعادة مشابها لوقت الابتداء .

فهذه جملة الوجوه التى يتمسك بها من قطع بأن الله تعالى يعدم الذوات ويفنى الأجسام .

* * *

وأما الذين قالوا : انــه تعــالى يفرق الأجزاء ، ولكن لايعدمها :

فاعلم أنهم انما اختاروا هذا القول ، لأن عندهم اعادة المعدوم ممتنعة . قالوا : فعلى هذا لو أنه سبحانه وتعالى أعدم الأجزاء والذوات ، لكان الذى يوجده بعد ذلك مغايرا لتلك الأشياء التى عدمت أولا ، وعلى هذا التقدير لايكون الثواب واصلا الى المطيع ، ولايكون العقاب واصلا الى العاصى . وذلك غير جائز ، فلأجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا : انه تعالى يفرق الأجزاء ويزيل التأليف عنها ، ولكنه تعالى لا يعدمها . فاذا أعاد التأليف اليها وخلق الحياة فيها مرة أخرى ، كان هـــذا الشخص هو عين ذلك الشخص ، الذى كان موجودا قبل ذلك ، فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصى ، ويزول الاشكال المذكور .

واعلم : أن اعادة المعدوم ان كانت جائزة . فهذا الاشكال زائـل . وان كانت ممتنعة ، فهذا الاشكال لازم . سواء قلنا : انه تعالى يعـدم الأجزاء ، أو قلنا : انه لايعدمها . وتقرير ذلك : ان المشار اليه لكـل أحد بقوله : « أنا » ليس هو مجرد تلك الأجزاء . وذلك لأنا لو قدرنا أن هذه الأجزاء تفرقت وصــارت ترابا رسميا من غير حيـــاة ولامزاج ولاتركيب ولا تأليف ، فان كل أحد يعلم أن ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن « زيد » بل الانسان المعين انما يكون موجودا ، اذا

تركبت تلك الأجزاء وتالفت على وجه مخصوص ، ثم قام بها حياة وعلم وقدرة وعقل وفهم •

فثبت : أن الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات ، بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص • من حيث انه ذلك الشخص • وعند تفرق الاجزاء تبطل تلك الصفات وتفنى •

وان امتنعت الاعادة على المعدوم ، امتنعت الاعادة على تلك الصفات ، فيكون العائد صفات أخرى • لا تلك الصفات باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص • وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذى كان موجودا أولا ، فلم يكن « زيد » الثانى عين « زيد » الأول •

فثبت مما ذكرنا : أنا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه ، وان منعنا اعادة المعدوم ، كان الاشكال المذكور باقيا • سواء قلنا : انه تعالى يفنى الذوات ، أو قلنا : انه تعالى لايفنيها • وبالله التوفيق •

الفصل الخامس
فى
تفصيل مذاهب الناس
فى المعاد وتقرير القول الحق فيه

اعلم : أن هذه المسالة مفتقرة الى أربعة أركان • وذلك لأن الانسان هو العالم الصغير • وهذا العالم هو العالم الكبير ، والبحث

عن كل واحد منهما ، اما عن تخريبهما ، أو عن جعلهما معمورين بعد أن صارا خرابين . فهذه مطالب أربعة :

المطلوب الأول : فى كيفية تخريب هذا العالم الصغير – وهو موت الانسان –

المطلوب الثانى : انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد أن جعله خرابا . وهذا البحث هو المراد بقولنا : انه تعالى يعيده حيا عاقلا ، ويوصل اليه الثواب والعقاب .

والمطلوب الثالث : انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الأكبر ؟ أيخربه بتفريق الاجزاء ، أو بالاعدام والافناء ؟

والمطلوب الرابع : انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم الأكبر بعد تخريبه ؟ وهذا هو القول فى شرح أحوال القيامة ، وبيان أحوال الجنة والنار .

فهذا هو ضبط مباحث هذا الباب .

أما المطلوب الأول – وهو البحث عن حقيقة الموت – فنقول :

لاشك أن هذا الجسد يموت . فمن قال : الانسان (٤) هو هذا الجسد . قال : الانسان يموت . ومن قال : الانسان شىء آخر سوى هذا الهيكل المحسوس . قال : الانسان لايموت . فان هذه البنية وهذا الهيكل مادام مستعدا ، لأن يكون محلا لتصرف (٥) النفس ، كانت النفس متعلقه به ، ومدبرة له ، ومتصرفة فيه . فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية ، انقطع تدبير النفس له وتصرفها فيه . وهذا الترك والاعراض هو الموت .

---

(٤) يقصد بالانسان هنا : الروح التى هى غير روح التنفس التى يشير اليها كل أحد بلفظ « أنا » –
(٥) لتعلق : ا

ثم القائلون بهذا • منهم من قال : النفس جوهر مجرد ـ على ما هو قول الحكماء ـ ومنهم من قال : انه جسم نورانى شفاف سار فى هذا البدن • واذا فسد البدن انفصلت تلك الأجسام الشفافة النورانية ، ورجعت الى عالم الأفلاك والأضواء ، ان كانت من السعداء ، أو الى الهاوية والظلمات ، ان كانت من الأشقياء •

وأما المطلوب الثانى ـ وهو القول فى المعاد ـ فاعلم : ان الأقوال الممكنة فى هذه المسألة لاتزيد على خمسة • وذلك لأن الحق اما أن يكون المعاد هو المعاد الجسمانى فقط ـ وهو قول أكثر المتكلمين ـ أو المعاد الروحانى فقط ـ وهو قول أكثر الفلاسفة الالهين ـ أو كل واحد منهما حق وصدق ـ وهو قول أكثر المحققين ـ أو الحق هو بطلانهما معا ـ وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ـ والحق هو التوقف فى كل هذه الاقسام • وهو المنقول عن « جالينوس » فانه قال : « لم يظهر لى أن النفس شىء غير المزاج » وبتقدير أن تكون النفس هى المزاج ، فعند الموت تصير النفس فانية معدومة • والمعدوم لايمكن اعادته ، وأما بتقدير أن تكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج ، كان المعاد ممكنا • ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هـو المزاج بعينه أو شىء غيره ؟ لاجرم توقف فيه •

واعلم : أن المعاد الجسمانى أنكره أكثر الفلاسفة • وجملة أهـل الاسلام (٦) متفقون على اثباته • واعلم : ان الجمع بين انكار المعاد الجسمانى ، وبين الاقرار بأن القرآن ، حق : متعذر • لأن من خاض فى علم التفسير ، علم أن ورود هذه المسألة فى القرآن ، ليس بحيث يقبل التأويل •

وأما القائلون • بالمعاد الجسمانى • فقد عرفت أنهم فريقان : منهم من يقول : انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها • ومنهم من يقول : انه

---

(٦) الملل : ب

تعالى بفرق الأجزاء ، ثم يركبها مرة أخرى . ولنا : فى هذه المسألة مقامان : أحدهما : اثبات الجواز العقلى . والثانى : اثبات الوقوع السمعى .

أما المقام الأول – وهو اثبات الجواز – فاعلم : أنه مبنى على ثلاث مقدمات :

احداها : اثبات أن اعادة المعدوم جائزة ، واثبات أن الأجزاء التى تفرقت يمكن تركيبها بعينها . كما كانت . وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها .

وثانيها : انه تعالى قادر على جميع الممكنات .

وثالثها : انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية . واذا كان كذلك ، فأجزاء الأبدان وان صارت ترابا واختلط بعض الأجزاء بالبعض ، الا أنه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية ، كان عالما بأن الجزء الذى تحت قعر البحر الفلانى والجزء الذى فوق الجبل الفلانى ، مجموعهما هو قلب « زيد » المطيع .

واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أن المعاد الجسمانى جائز عقلا ، لأنه لما كان فى نفسه ممكن الوجود ، وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات ، لزم كونه تعالى قادرا عليه . واذا كان عالما بجميع المعلومات ، فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصى .

واعلم : أنه سبحانه وتعالى كلما ذكر فى القرآن هذه المسألة ، بنى تقريرها على هذه المقدمات الثلاث .

(وكل آية وردت فى هذه المسألة . فهى مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث . ومن الآيات) :

الآية الأولى : قوله تعالى فى سورة النمل : « أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ؟ ومن يرزقكم من السماء والأرض ؟ أاله مع الله ؟ قل : هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين . قل : لايعلم من فى السموات والأرض الغيب .

لا الله » [النمل ٦٤ – ٦٥] [illegible] « [illegible] »
اشارة الى مقدمتين :

احداهما : ان عوده ممكن فى نفسه .

والثانية : انه تعالى قادر على ابتداء الخلق [illegible]
كذلك ، لما كان لابتداء ممكنا . وقوله تعالى : « قل : لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب الا الله » اشارة الى المقدمة الثالثة . وهى كونه تعالى عالما بكل المعلومات [illegible] المقدمات الثلاث اخبر عن جهالة من نازع فى صحة المعاد الجسمانى بعد الاقرار [illegible] الثلاث ، فقال : « بل ادارك علمهم فى الآخرة [illegible] فى شك منها ، بل هم منها عمون » [النمل ٦٦]

والآية [illegible] : [illegible]
ونسى خلقه » الى قوله : « وهو بكل خلق عليم » [يس ٧٨ – [illegible]]
فقوله : « انشاها أول مرة » اشارة الى الجواز الذاتى والقدرة . وقوله : « وهو بكل خلق عليم » اشارة الى كمال العلم . وأيضا : قوله تعالى : « أو ليس الذى خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم » ؟ [يس ٨١] اشارة الى الجواز الذاتى ، أو الى كمال القدرة ثم قال : « بلى . وهو الخلاق العليم » [يس ٨١] اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم .

والآية الثالثة : فى سورة الروم . وهى قوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ، ثم يعيده . وهو اهون عليه . وله المثل الأعلى » الى قوله : « الحكيم » [الروم ٢٧] فقوله : « يبدأ الخلق ، ثم يعيده » اشارة الى الجواز الذاتى وكمال القدرة ، ثم قوله : « وهو العزيز » اشارة أيضا الى كمال القدرة و « الحكيم » اشارة الى كمال العلم . ونحن قد شرحنا فى تفسيرنا : أن كل آية وردت فى هذه المسألة فهى مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلاث .

أما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسمانى ، فقد احتجوا بوجوه :

الأول : ان حشر الاجساد لايتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم . وهذا محال ، فذلك محال .

أما المقدمة الأولى : فقد بينا فيما تقدم أنا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها ، أو قلنا : انه تعالى يفرقها ثم يركبها ، فانه لابد من القول بصحة اعادة المعدوم .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن اعادة المعدوم ممتنعة ، فقد سبقت حكاية شبهاتهم فيها .

الثانى : اذا قتل انسان ، واكله انسان آخر ، فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن هذا الذى اكله ، لأن من اكل شيئا واغتذى به ، فقد صارت أجزاء الغذاء ، أجزاء بدن المغتذى . فيوم القيامة لابد أن ترد تلك الاجزاء الى بدن أحد هذين الشخصين ، فلابد أن يضيع الثانى فعلمنا أن القول بحشر الأجسام محال .

الثالث : انه تعالى اذا أعاد بدن شخص ، فاما أن يعيد هذه الاجزاء التى كانت موجودة وقت الموت ، أو يعيد جملة الأجزاء التى كانت أجزاء له ، فى جميع مدة الحياة . والأول يقتضى أن يعاد الاعمى والأقطع والمجذوم على هذه الصورة . وذلك باطل بالاتفاق والثانى أيضا باطل . لأن الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ، ثم كفر وصار هزيلا ، فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب فى النار ، لزم وصول العذاب الى تلك الأجزاء التى كانت موصوفة بصفة الاسلام . وذلك ظلم . وعلى العكس من هذا لو كان كافرا سمينا ، ثم أسلم فصار هزيلا ، لزم ايصال الثواب الى الأجزاء الكافرة (٧) وهو محال .

---

(٧) أجزاء الكافر : ب

الرابـع : البدن جوهـر حـار رطب ٠ والحرارة اذا أثرت فى الرطوبة ، لزم أن تصعد من الجوهر الرطب أجزاء بخارية لطيفة ٠ فعلى هذا التقدير لابد أن يرتفع عن كل عضـو أجزاء بخارية لطيفة ٠ وربما التصق بعضو آخر وصار جزءاً لذلك العضو الآخر ٠ فاذن هـذا الجزء الواحد قد كان جزءا لأحد العضوين ٠ ثم صار للعضـو الآخر ، ففى زمان الحشر لو أعيد ذلك الجزء الى العضو الأول ، ضاع العضو الثانى ٠ ولو أعيد الى العضو الثانى ، لضاع العضو الأول ٠ ولما كان القول بالحشر متاديا الى هذا الباطل ، وجب أن يكون باطلا ٠

والجواب عن الشـبهة الأولى : ان نقول : أمـا الذين قالوا : ان الانسان هو هذا الهيكل ، فلا جواب لهم عن هذه الشبهة ، الا ببيان أن اعادة المعدوم غير ممتنعة ٠ ونحن قد أحكمنا الكلام فى هذه المسألة ٠

وأما الذين قالوا : الانسان ليس هو هذا الهيكل ـ وهذا هـــو الأقرب ـ فقد احتجوا عليه بوجهين ـ أوردنا هما فيما تقدم ـ

أحدهما : ان الانسان شىء واحد باق من أول عمره الى آخـــر عمره ٠ وهذا الهيكل غير باق من أول العمل الى آخره ٠ فالانسان شىء مغاير لهذا الهيكل ٠

والثانى : ان الانسان قد يكون عالما بذاتـه المخصـوصة ، حال ما يكون غافلا عن جميع أجزائه الظاهرة والباطنة ٠ والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ٠

واذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يقال : ان الشىء الذى هـــو الانسان فى الحقيقة أجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن ، باقية من أول العمر الى آخره ٠ اما لأجل أن تلك الأجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة ـ وتلك الأجسام حيـة لذواتها مضيئة شفافة ، فلا جرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل ـ

واما لأنها وان كانت مساوية لهذه الأجسام العنصرية فى الماهية ، الا أن الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته ، وجعلها باقية دائمة من أول العمر الى آخره ٠٠

ثم عند الموت تنفصل تلك الأجزاء الجسمانية التى هى الانسان ، وتبقى على حالتها حية مدركة عاقلة فاهمة ٠ وتنخلص اما الى منازل السعداء ٠ كما قال الله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا ، بل أحياء عند ربهم » [آل عمران ١٦٩] واما الى منازل الأشقياء ٠ كما قال الله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » [غافر ٤٦] ثم انه تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الأجزاء الاصليه التى هى الانسان فى الحقيقة ، أجزاء آخر زائدة كما فعل ذلك فى الدنيا ، ويوصل الثواب والعقاب اليه ٠ وعلى هذا التقدير لايبقى فى المعاد الجسمانى شبهة واشكال أصلا البتة ٠

وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب فى القيامة ، عين من كان مطيعا وعاصيا فى الدنيا ٠ وهذا على القول بأن الانسان جسم مخصوص ، سار فى هذا البدن ٠ وأما على قول من يقول : الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الحجمية والمقدار ، فالقول فيه أيضا هكذا ٠ فظهر أن على هذا التلخيص ؛ لاتبقى شبهة البتة ، فى صحة القول بالمعاد الجسمانى ٠

فان قيل : ألستم قد دللتم على أن كل ما سوى الله تعالى ، فانه يفنى ويصير معدوما ٠ وعلى هذا التقدير ، فالنفس الانسانية أيضا تفنى وتعدم ٠ وحينئذ يعود الاشكال ٠

قلنا : نحن قد أثبتنا بالدليل العقلى : أن كل ماسوى الله تعالى فانه جائز العدم ٠ أما أن هذا الجائز يقع ، فانا انما عولنا فيه على ظواهر العمومات . وتخصيص العموم بالدليل جائز ، وثبت بنصوص

القرآن والأخبار المتواترة عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ القول بأن المعاد الجسمانى : حق . ونشاهد أن الانسان يموت وتتفرق أجزاء بدنه .

ثم عند هذا لايخلو اما أن تكون اعادة المعدوم جائزة ، أو لاتكون . فان كانت جائزة ، فقد زالت الاشكالات ، وان لم تكن جائزة ، وجب القطع ببقاء النفس الانسانية ، حتى يصح القول بالمعاد الجسمانى .

واقصى ما فى الباب : أن هذا يفضى الى تخصيص تلك العمومات . الا أن الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسمانى قاطعة . وتخصيص ظواهر العمومات ، وان كان خلاف الأصل الا أنه غير ممتنع ، وتقديم القاطع على المحتمل واجب . ومن أنصف وترك العناد ، علم أن هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة فى هذا الباب .

والجواب عن الشبهة الثانية : هو انا بينا أن المعتبر فى الحشر والنشر ، اعادة الأجزاء الأصلية ، لا اعادة الأجزاء الفاضلة . والأجزاء الأصلية ، لكل مكلف أجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره . وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل . وأما ان قلنا بأن الشىء الذى هو الانسان باق مصون عن التبدل والانحلال ، فهذا الاشكال غير متوجه البتة

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة : وذلك لأن المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب ، هو تلك الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر الى آخره . فأما الزوائد التى تتبدل باختلاف أحوال السمن والهزال ، فلا عبرة بها .

وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة : لأن الأجزاء التى تصير أبخرة وتنفصل عن العضو وتتصل بعضو آخر ، فهى من الأجـزاء الفاضلة ، ولا عبرة بها فى الحشر والنشر . وكل من انصف علم أن هذه الأجوبة وافية بدفع هذه الشبهات .

أما المقام الثانى ـ وهو القطع بوقوع المعـاد الجسمانى ـ فلنا اليه طريقان : السمع ، والعقل . أما الطريق السمعى . فهو أن نقول : لما ثبت بالدليل العقلى جوازه ، وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام وقوعه ، وجب القطع بوقوعه . لأن الصادق اذا خبر عن وقوع أمر ممكن الوقوع ، وجب القطع به .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : الأنبياء ـ عليهم السلام ـ انمـا أثبتوا المعاد الجسمانى ، لأن القول بالمعاد الروحانى حق . وأكثر الخلق لايمكنهم تصور المعاد الروحانى . فالأنبياء ـ عليهم السلام ـ ذكروا هذا المعاد الجسمانى ، ليحصل به نظام العالم ، ثم ان من كان قوى العقل ، عرف أنه لابد من تأويل هذه الظواهر ؟

قالوا : والذى يحقق ذلك : أن المبدأ المذكور فى الكتب الالهية ، مذكور على وجه يوهم أن ذلك المبدأ جسمانى . ثم ان المتكلمين سلطوا التأويلات على تلك الظواهر ، وزعموا : أن المبدأ منزه عن الأحـوال الجسمانية ، فكذا المعاد المذكور فى الكتب الالهية . وان كان جسمانيا . فلم لايسلطون التأويلات عليها ؟ ولم ينكرون أن يكون ذلك المعاد مبرأ عن الأحوال الجسمانية ؟

فالحاصل : أن الحشوية تمسكوا بالظواهر ، وزعموا : أن الحق هو المبدأ الجسمانى والمعاد الجسمانى .

والفلاسفة سلطوا التأويلات على الظواهر ، وزعموا : أن المبدأ منزه عن الأحوال الجسمانية . وكذا المعاد .

وأما المتكلمون . فقد سلطوا التأويلات على الظواهر الواردة فى جسمانية المبدأ ، واحترزوا عن تأويلات الظواهر الواردة فى جسمانية المعاد فقط . فكان هذا تحكما محضا .

والجواب : ان التأويلات انما يصار اليها ، لو كان الاحتمال قائما . ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام أنه انما كان مثبتا للمعاد الجسمانى ، ومكفرا لكل من كان منكرا له ، لاجرم لم يبق للتأويل فى هذا الباب مجال .

وأما الطريق العقلى المثبت للمعاد الجسمانى . فهو من وجهين :

الوجه الأول : انا نرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ، ونرى أن المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا ، والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا ، فان لم يكن حشر ونشر ، يصل فيه الثواب الى المحسن ، والعقاب الى المسىء ، لكانت هذه الحياة الدنيوية ، عبثا ، بل سفها .

واعلم : أنه تعالى ذكر هذه الحجة فى آيات من القرآن . قال فى سورة طه : « ان الساعة آتية . أكاد اخفيها . لتجزى كل نفس بما تسعى » [طه ١٥] وقال فى سورة ص : « وما خلقنا السماء والأرض ، وما بينهما ، باطلا . ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين فى الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار » ؟ [ص ٢٧ – ٢٨] وفى هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسمانى ، ذكرناها فى « التفسير الكبير » .

والوجه الثانى من الدلائل على صحة المعاد الجسمانى : أن نقول : انه تعالى خلق الخلق ، اما للراحة واما للتعب والألم ، أو لا للراحة ولا للتعب . لاجائز أن يقال : خلقهم للتعب والألم ، لأن هذا لا يليق بالمحسن الرحيم ، الغنى عن الخلق . ولاجائز أن يقال : خلقهم لا للراحة ولا للتعب والألم . لأنهم حال كونهم معدومين ، كان هذا المعنى حاصلا . فدل على أنه تعالى انما خلقهم للراحة .

ثم نقول : هذه الراحة اما أن تكون فى هذا العالم ، أو فى عالم آخر . لاجائز أن يقال : انها فى هذا العالم . لأن الذى يظنه الانسان لذة فى هذا العالم ، فهو ليس بلذة ، بل هو دفع الألم . مثاله : ان لذة الأكل ليست فى الحقيقة لذة ، بل هى دفع ألم الجوع . ولذلك فان ألذ اللقم هى اللقمة الأولى ، لأن هناك ألم الجوع أقوى . وكل لقمة هى أكثر تاخرا ، كانت أقل لذة . وذلك لأن ألم الجوع هناك ، أقل قوة ، وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الألم . وذلك لأن الفضلة التى يتولد منها المنى ، لما اجتمعت فى أوعية المنى ، حاولت الانفصال . فقبل الانفصال يحصل نوع ألم يسبب اجتماعها فى تلك الأوعية ، فاذا انفصلت زال ذلك الألم . وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة فى هذا العالم .

وأيضا : فبتقدير أن تحصل فى هذا العالم لذة جسمانية ، لكنها قليلة . والغالب اما الالم أو دفع الألم . وليس من الحكمة القاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات ، لأجل أن يعود اليه ذرة من اللذات . ولما ثبت : أن الحيوان انما خلق لأجل اللذة والراحة ، وثبت : أن ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم ، فلابد من القطع بوجود عالم آخر ، بعد هذا العالم ، يحصل فيه هذا المقصود . وذلك هو الدار الآخرة .

فهذه طريقة اقناعية . والاعتماد على ما تقدم . وهذا حاصل الكلام فى المعاد الجسمانى .

الفصل السادس
فى
المعاد الروحانى

اعلم : أن هذا البحث (١) متفرع على اثبات أن النفس جوهر

---

(١) النصارى يقولون بالمعاد الروحانى
وقد بينا رأيهم فى تقدمتنا لكتاب نفخ الروح والتسوية للامام الغزالى

مجرد ، ليس بجسم ولا بجسماني . فنقول : القائلون باثبات هذه النفس : فرق ثلاث :

أحدها : الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت . وهو قول أكثر المحققين من الحكماء .

وثانيها : الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان . وهذا قول لم يقل به أحد من المحققين .

وثالثها : الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى . وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير ، واما النفوس التى لاتكون كذلك ، فانها تفنى عند فناء الأبدان .

أما القول الأول – وهو أنها بأسرها باقية بعد موت البدن – فقد ذكرنا حجتهم .

وأما القول الثانى – وهو أنها تفنى عند موت البدن – فقد احتجوا بأن هذه النفوس ليست أزلية ، فوجب ان لاتكون ابدية .

وانما قلنا : انها ليست أزلية لوجهين :

الوجه الأول : ان النفوس لو كانت أزلية ، لكانت اما أن تكون واحدة ، أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

انما قلنا : انه يمتنع كونها واحدة ، لأنها بعد التعلق بالأبدان . ان بقيت واحدة ، كان نفسى نفسك . وبالعكس . فكل ما كان معلوما لانسان ، يجب أن يكون معلوما لكل انسان . هذا خلف . وان تعددت فهو محال . لأن هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن . ان قلنا : انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالأبدان ، فقبل التعلق بالأبدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة ، وان قلنا بأنهما ما كانتا موجودتين ، فهما قد حدثتا الآن فلا تكون هذه النفوس قديمة .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متعددة فى الأزل ، لأن ذلك التعدد لابد فيه من مميز ، وذلك المميز اما أن يكون ذاتيا أو عرضيا . لا جائز أن يكون ذاتيا . لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع . ولا جائز أن يكون عرضيا ، لأن الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد . ومادة النفس هى البدن . فقبل التعلق بالأبدان ليس لها شىء من المواد ، فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية . فثبت : أن النفوس البشرية لو كانت أزلية ، لكانت فى الأزل اما واحدة أو متعددة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها أزلية .

والوجه الثانى : ان نفسى عبارة عن ذاتى المخصوصة ، التى أشير اليها بقولى : « انا » فلو كانت النفس قديمة ، لكنت أنا من حيث انا ، أزليا قديما . واذ كان الأمر كذلك ، لوجب أن أتذكر شيئا من تلك الأحوال الماضية . فان من المحال أن يمارس الانسان سنين (٢) حرفة من الحرف ، ثم انه ينساها بالكلية ، ولا يتذكر شيئا من تلك الأحوال البتة . ولما لم يحصل عندنا تذكر شىء من تلك الأحوال الماضية ، علمنا : أن القول بكون النفوس أزلية باطل . فثبت بما ذكرنا : أن النفوس ليست أزلية .

اذا ثبت هذا ، فنقول : وجب أن لاتكون أبدية . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان سبب حدوث النفس عن العلل الفلكية العالية ليس الا حدوث الأبدان المستعدة لقبولها ، لمن دورات الفلك لا أول لها ، فحدوث الأبدان لا أول له ، فحدوث النفوس لا أول له . فلو كانت النفوس باقية ، لزم أن يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية . وذلك

---

(٢) سبعين سنة : ب

محال ٠ لأن كل عدد موجود فانه قابل للزيادة والنقصان ٠ وكل ما كان كذلك فهو متناه ٠

الثانى : ان هذه النفوس لما وجدت بعد أن كانت معدومة ، كانت ماهياتها قابلة للعدم ٠ وهذه القابلية من لوازمها ، فوجب ان تكون قابلة للعدم أبدا ٠ واذا كان كذلك ، امتنع القطع بأنها لا تعدم البتة ٠

واعلم : أن الاعتراض على هذه الحجة من وجهين :

(الوجه) الأول (فى الاعتراض) : لانسلم أنها ليست ازلية ٠ ولم لايجوز أن يقال : انها فى الأزل متعددة ٠ وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية ٠ وقولهم : النفوس البشرية واحدة بالنوع : فهو محض الدعوى !

ولايقال : هب أنها ليست واحدة فى النوع ، لكن لاشك أن كل نفس تفرض ٠ فانها قد تحصل نفس أخرى لتساويها فى تمام الماهية ٠ وحينئذ يتم الدليل ٠

لأنا نقول : هذا تمسك بالظن ٠ ولم لايجوز ان يقال : ان كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية ، الا أن اختلافهما فى الماهية لايمنع من اشتراكهما فى صفات كثيرة ؟

وأيضا : لم لايجوز أن يقال : كل واحد من تلك الأعداد يمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية ؟ قوله : « التباين بالصفات العرضية لايحصل الا بسبب اختلاف المواد » قلنا : هذا ممنوع ٠ فما الدليل عليه ؟ سلمنا ذلك ٠ لكن لم لايجوز أن يقال : النفس قبل تعلقها بهذا البدن ، كانت متعلقة ببدن آخر ـ كما يقوله أصحاب التناسخ ؟ ـ

واعلم : أن الشيخ « أبا على بن سينا » انما ابطل التناسخ بدليل مبنى على حدوث النفس ٠ ودليله على حدوث النفس : مبنى على بطلان التناسخ ـ كما بيناه ههنا ـ فوقع الدور ٠

وأما الحجة الثانية ــ وهى قوله : « الأرواح لو كانت قديمة ، لكنا نتذكر الآن شيئا من الأحوال الماضية ــ . قلنا : هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف أيضا . فلم لايجوز أن يقال : تذكر النفس للأحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن ، الذى معه حدثت تلك الأحوال . فاذا فنى ذلك البدن ، امتنع تذكر الأحوال التى حصلت مع ذلك البدن .

الوجه الثانى فى الاعتراض على هذه الحجة : سلمنا أنها ليست أزلية . فلم قلتم بانها لاتكون أبدية ؟ قوله : « لو كانت أبدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير متناهية » .

قلنا : هذا بناء على أن الأدوار الماضية غير متناهية . وقد بينا ابطال ذلك فى مسألة الحدوث .

سلمنا . ولكن لم لايجوز أن يقال : حصل الآن نفوس غير متناهية ؟ قوله : « كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناه » .

قلنا : هذه المقدمة فيها بحث دقيق ، ذكرناه فى الكتب الفلسفية .

وأما القول الثالث ــ وهو قول من يقول : « النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن ، والنفوس الجاهلة تفنى . مثل نفوس الأطفال والجهال » ــ فهذا القول منقول عن الحكيم « باسيطيوس » واحتج عليه بوجهين :

الحجة الاولى : ان النفوس الخالية عن العلوم والأخلاق الفاضله ، لو بقيت بعد الموت . لبقيت اما معطلة أو معذبة . وابقاء الشىء فى التعطيل أو فى التعذيب أبد الآباد غير لائق بحكمة الحكيم .

الحجة الثانية : ان العلم سبب للقوة ، والجهل سبب للضعف ، ألا ترى أن العالم بالشىء اذا خاض فيه كان قوى القلب ، والجاهل

بالشىء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ، ولا شــك أن أجـل العلوم وأعظمها هو العلم بالله تعـالى . فالنفس اذا تحلت بهـذه المعرفة قويت ، واشتدت ، فلا يضرها خراب البدن . ولذلك فان العارفين اذا نخلوا فى (٣) أنورا جلال الله تعالى لم يلتفتوا الى شىء ، ولم يقيموا لشىء وزنا .

اذا عرفت هذا ، فالنفوس العالمة تكون قوية ، فلا تفنى بموت البدن ، والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة ، فلا حرم نموت بموت البدن .

* * *

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى المعاد الروحانى . أما الأولون ــ وهم القائلون بأن النفوس الناطقة كلهـا باقية بعد مـوت الأبـدان ــ فهؤلاء أيضا طوائف :

الطائفة الأولى : الذين يقولون : النفوس الناطقه مدركة للجزئيات

واحتجوا عليه بأنه يمكننا أن نحكم بأن هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها شخص معين ــ وهو جزئى ــ ومحمولها هـــو الانسان ــ وهو كلى ــ والتصديق مسبوق بالتصور . فصاحب هـذا التصديق عنده ادراك المحمول الذى هو الكلى ، وادرك الموضـــوع الذى هو الشخص . لكن مدرك هذا الكلى هو النفس . فمدرك هذا الجزء أيضا هو النفس . فثبت أن النفس مدركة للجزئيات .

اذا ثبت هذا فنقول : النفس لهـا صـفتان : الادراك والفعل . والادراك قسمان : ادراك الجزئيات ، وادراك الكليات . فالنفس هى الموصوفة بهذين القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذى هو التحريك . فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسمانى ، تجلت عليها انوار عالم الجلال ، فازداد ادراكها وفعلها ، وانتهت فى ذلك الى حد الكمال ، وقربت درجتها من درجة الملائكة ــ الذين هم أرواح عالم السموات ــ وذلك هو الغبطة الكبرى ، والدرجة العظمى .

---

(٣) اذا تجلى فى أرواحهم : ب

والطائفة الثانية : الذين قالوا بأن هذه الأرواح البشرية لاتقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة آلات جسمانية · فاذا مات البـــدن واختلت هذه الآلات الجسمانية ، لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من أجزاء السموات ، حتى يكون ذلك الجزء آلة للنفس ، بها تقوى على الادراكات الجزئية من الابصار والسماع والتخيل والتفكر ·

الطائفة الثالثة : الذين يقولون : النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين ، تعلقت ببدن آخـر ، فـان كانت فى البدن الأول من النفوس الزكية الفاضلة ، تعلقت ببدن كريم فاضل · وان كانت فى البدن الأول · من النفوس الجاهلة المؤذية ، تعلقت ببدن مناسب لها · وهؤلاءهـــم القائلون بالتناسخ · وهم فرق :

احداها : الذين يقولون : الأرواح الانسـانية لاتتعلق الا بالأبدان الانسانية ، ثم انها لاتزال تنتقل من بدن الى بدن ، الى أن تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسـمانية ، وحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة ·

وثانيها : الذين يجوزون انتقال الأرواح الانسانية الى أبـــدان البهائم · ويقال لهم : أهل المسخ ·

وثالثهـــا : الذين قالوا : الأرواح البشرية اذا فارقت أبدانهـــا ، فقد تتعلق بأبدان الحيوانات ، وبأبدان النباتات والمعادن والبسائط · قالوا : وهذا هو غاية العذاب · واليه الاشـارة بالدركـات الضيقة فى جهنم ·

قالوا : وذلك لأن القـوى الناطقة والحسـامة والفعـالة والغاذية كلها أنوار تفيض من عالم الأرواح ، فتغوص فى بواطن الأجســـام · وبواطن الأجسام مظلمة جدا ، الا أنها مستنيرة بسبب غوص هـــذه القوى فيها · وكلما كانت هذه القوى أقل ، كانت بواطن الأجســـام

ظلمة وأعظم ضيقا . فالأرواح البشرية اذا انتقلت من أبدانها الى هذه الأجسام ، بقيت فى غاية الظلمات والضيق والشدة . أما أجسام الأفلاك فانها لكثرة القوى الروحانية التى فيها ، كانت فى غاية الضوء والفسحة . فالأرواح البشرية اذا فارقت أبدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الأفلاك ، كانت فى غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان .

فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحانى .

الفصل السابع
فى
تفصيل مذاهب القائلين
بالمعاد الروحانى والجسمانى معا

اعلم : أن كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول . وذلك لأنهم أرادوا الجمع بين الحكمة والشريعة . فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح : فى معرفة الله وفى محبته ، وعلى أن سعادة الأجساد فى ادراك المحسوسات .

قالوا : لأن الاستقراء دل على أن الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنيوية غير ممكن ، وذلك لأن الانسان حال كونه مستغرقا فى تجلى أنوار عالم الغيب ، لايمكنه الالتفات الى شىء من اللذات الجسمانية ، وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية ، لايمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية ، لكن هذا الجمع انما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم . فاذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت . فاذا أعيدت الى الأبدان مرة أخرى ، لم يبعد أن تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولاشك أن هذه الحالة هى الغاية القصوى فى مراتب السعادات .

وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلى . وهو جمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية ، فوجب المصير اليه .
وأما معرفة تفاصيل هذه الأحوال . فمما لا سبيل اليها فى هذا العالم .

فقد تكلمنا الآن فى تقرير المعاد الجسمانى وحده ، والمعاد الروحانى وحده ، وفى كيفية الجمع بينهما . وأما الذين ينكرونهما معا ، فهو قول من قال : « النفس هى المزاج فقط ، فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس » ثم انهٔ ينكر اعادة المعدوم ، وحينئذ يلزم انكار المعاد مطلقا الا أن الكلام فى ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم .

واعلم : أنا كنا قد ذكرنا أن مطالب مسألة المعاد أربعة :

الأول : كيفية تخريب العالم الأصغر . وهو الانسان .

والثانى : كيفية عمارته بعد تخريبه . وهو البعث والحشر والنشر .

والمطلوب الثالث : كيفية تخريب العالم الأكبر . وقد بينا بالدليل العقلى جوازه . وأما الوقوع فلا يمكن أن يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى فى صفة الأرض : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » [ابراهيم ٤٨] .

وأما الجبال . فقد ذكر أحوالها فى آيات :

احداها : قوله تعالى : « وحملت الأرض والجبال ، فدكتا دكة واحدة » [الحاقة ١٤] .

وثانيها : قوله تعالى : « اذا رجت الأرض رجا ، وبست الجبال بسا » [الواقعة ٤ ــ ٥]

وثالثها : قوله تعالى : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش » [القارعة ٥] .

ورابعها : قوله تعالى : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب » [النمل ٨٨] ٠

وخامسها : قوله تعالى : « وسيرت الجبال فكانت سرابا » [النبأ ٢٠] ٠

وأما البحار ٠ فقال الله تعالى فى صفتها : « والبحر المسجور » [الطور ٦] وفى آية أخرى « واذا البحار فجرت » [الانفطار ٣] ٠

وأما السموات ٠ فقد ذكر صفاتها فى آيات :

احداها : قوله تعالى : « ويوم تشقق السماء بالغمام ، ونزل الملائكة تنزيلا » [الفرقان ٢٥] ٠

وثانيها : قوله تعالى : « اذا السماء انفطرت » [الانفطار ١] « واذا السماء انشقت » ٠ [الانشقاق ١]

وثالثها : قوله تعالى : « وفتحت السماء فكانت أبوابا » [النبأ ١٩] ٠

ورابعها : قوله تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل » [المعارج ٨] وقال فى صفة الشمس والقمر : « اذا الشمس كورت ٠ واذا النجوم انكدرت » [التكوير ١ ــ ٢] وقال تعالى فى سورة القيامة : « وجمع الشمس والقمر » [القيامة ٩] ٠

والمطلوب الرابع : هو أنه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبه ؟ واعلم : أن المعتمد فى هذه المسألة هو أنه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات ، قادر على جميع المكنات ، فيكون لامحالة قادرا على خلق الجنة والنار ، وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين ٠ وأما تفاصيل تلك الأفعال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والأحاديث ٠

ونقل بعض الناس عن « سقراط » أنه قال : « سبب قيام القيامة : أن الأرض موضوعة على الهواء . والهوآء موضوع على النار . والنار والهواء صاعدان بالطبع . فبسبب المدافعة الحاصلة من صعود النار والهواء ، بقيت الأرض واقفة . ثم ان تأثير تلك النار فى الأرض يزداد يوما فيوما . فاذا بلغ الغاية حصل الغليان فى البحار ، وتصاعدت الأبخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ، ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الأبخرة المتصاعدة اليها من تحت ، يجتمعان ويصير المجموع مؤثرا فى السموات ، فتصير الأفلاك كالنحاس المذاب ، وينصب الكل ويكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية ، والأرواح الشقية (٤) المتعلقة بلذات هذا العالم الجسمانى ، بقيت هناك ، واحترقت بتلك الأجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ، ومن الجحيم ، ومن عذاب أهل النار » .

وفى المسألة مذاهب سوى ما ذكرناه ، عجيبة . ولنكتف بهذا القدر فى هذه المسألة .

---

(٤) السلفية : ب

المسألة الحادية والثلاثون

فى

إثبات نبوة محمد

صلى الله عليه وسلم

اعلم : أن الذين ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم طوائف :

الطائفة الأولى : الذين يقولون : المقصود من بعثة الأنبيـــاء هو التكليف . ولكن القول بالتكليف باطل ، فالقول ببعثة الأنبياء باطل .

الطائفة الثانية : الذين يقولون : التكليف جائز ، الا أن العقـــل كاف فى معرفة التكليف ، لأن كل ما كان حسنا فعلناه ، وكل ما كـان قبيحا تركناه ، وكل مالا يمكننا أن نعرف حسنه وقبحه ، فان كنـــا مضطرين أو محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة ، وان لم تكن بنا اليه حاجة ، امتنعنا عنه احترازا عن الخطر .

الطائفة الثالثة : الذين يقولون : البعثة جائزة فى العقول ، الا أن الذى يمكن أن يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله ، ليس الا المعجزات . وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة ، فلاجرم بطل القول ببعثة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لفقدان ما يدل عليها .

الطائفة الرابعة : الذين يقولون : لو أمكن حصول خوارق العادات ، لامكن الاستدلال بها على صدق مدعى الرسالة ، الا أن انخراق العادات محال ، فلاجرم لم يحصل مايدل على صدقهم .

الطائفة الخامسة : الذين يقولون نحن ماشاهدنا شيئا من هـــذه المعجزات ، ولا طريق لنا الى العلم بأنها حصلت وقت دعواهم ، الا أن

الناس يخبرون عن ذلك ، غير ان الخبر لا يفيد العلم وأقصى ما فى الباب : أنه يفيد الظن ، الا أن الظن غير معتبر فى هذا الباب .

الطائفة السادسة : جمع من الصوفية يقولون : الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعالى ، والأنبياء يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف ، فهم يشغلون الخلق بغير الله ، ويمنعونهم عن الاشتغال بالله ، فوجب ان لايكون ذلك حقا وصدقا .

الطائفة السابعة : الذين يقولون : نرى الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها . فان الصوم والصلاة والحج أفعال لا منفعة فيها للمعبود ، وهى مضار ومتاعب فى حق العباد (١) فكان ذلك عبثا ، بل سفها . وذلك لايليق بأحكم الحاكمين ، فوجب أن لاتكون هذه الشرائع من عند الله .

الطائفة الثامنة : الذين يسلمون اصل النبوة ، الا أنهم ينازعون فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

* * *

واعلم : انا متى دللنا على صحة نبوة محمد ـ عليه السلام ـ فقد دللنا على صحة اصل النبوة .

فنقول : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة (٢) وظهرت المعجزةعلى وفق دعواه ، وكل من كان كذلك كان رسولا حقا ، ينتج : ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله حقا .

---

(١) العـابد : ب

(٢) من يمعن النظر فى التوراة المتداولة يجد بالاضافة الى أن الكاتب قد جمع معلومات من مصادر مختلفة ولم يوفق بينها ، قـد تعمد وضع معلومات لغرض مقصـود أى أنهم عمـدا أظهروا بعضا ، =

... ...

=

وأخفوا عن الناس بعضا . وهذا الذى تعمدوا اظهاره واخفاءه يمكن ان نقسمه الى قسمين .

القسم الأول : لبس الحق بالباطل . اى انهم يذكرون النص الأصلى ، ثم يضيفون كلمة أو كلاما . أو يحذفون . للايهام وغموض المعنى « ولا تلبسوا الحق بالباطل » [البقرة ٤٢]

القسم الثانى : تحريف الكلم من بعد مواضعه . اى وضع كلمة تحتمل معنيين « يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان أوتيتم هذا فخذوه ، وان لم تؤتوه فاحذروا » [المائدة ٤١] .

ولقد غيرت التوراة الأصلية فى «بابل» على هذا النحو ، واستقرت من بعد « بابل » على وضعها الحالى . وانتشرت فى العالم ، ولذلك صعب على اليهود تحريفها لفظيا . ولجأوا الى نوع من التحريف عجيب . وهو تحريف الكلم عن مواضعه بالتأويلات الفاسدة « يحرفون الكلم عن مواضعه » [النساء ٤٦] ونورد هنا مثالا للايضاح والبيان :

طلب الله من موسى عليه السلام أن يجمع بنى اسرائيل ناحية جبل الطور ليسمعوا صوت الله وهو يتكلم مع موسى فيخشون الله ويهابونه الى الأبد « قال لى الرب : اجمع لى الشعب فاسمعهم كلامى لكى يتعلموا أن يخافونى كل الأيام التى هم فيها أحياء على الأرض . ويعلموا أولادهم . فتقدمتم ووقفتم فى أسفل الجبل ، والجبل يضطرم بالنار الى كبد السماء بظلام وسحاب وضباب ، فكلمكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ، ولكن لم تروا صورة بل صوتا » [تثنية ٤ : ١٠ — ١٢] لكن بنى اسرائيل طلبوا من موسى أن يكلم الله أن لايحدث هذا المنظر الرهيب مرة أخرى ، بل اذا أراد مخاطبتهم يخاطبهم عن طريق موسى . وهم منه يسمعون فوعدهم الله بنبى يأتى من بعد موسى فى هذا النص :

(يقيم لك الرب الهك : نبيا . **من وسطك . من اخوتك** . مثلى . له تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع

=

* * *   * * *   * * *

=

قائلا : لا أعود سمع صوت الرب الهى ، ولا أرى هـــذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ما تكلموا ، أقيـم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك ، واجعـــل كلامى فى فمه فيكلمهـــم بكل ما أوصيه به ، ويكون أن الانسان الذى لايسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى أنا أطالبه . وأما النبى الذى يطغى فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسـم آلهة أخـرى فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم بـــه الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ، ولم يحدث ولم يصر فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى فلا تخف منه) [التثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢]

الأوصاف التى يتحدث عنها هذا النص تنطبق على نبى الاسلام ﷺ . اذا حذفنا « من وسطك » و « من وسط » وقد وضعهما الكاتب ضمن النص الأصلى للبس الحق بالباطل ، ليؤكد أن هذا النبى اذا جاء سيكون من بنى اسرائيل .

وعبارة من « اخوتك » أو « اخوتهم » وضعهما الكاتب لاحتمال معنيين . المعنى الأول : من اخوة اليهود أى أنه سيكون اسرائيليا . والمعنى الثانى : من اخـوة اليهود أى أنه سـيكون من بنى اسماعيل . فاسماعيل أخ لاسحق ، وأولاد الأعمام يطلق عليهم اخوة . ولا ينصرف « من اخوتك » على بنى عيسو أخو يعقوب ، وان كان ذلك ممكنـا ولا على أولاد ابراهيم عليه السلام من زوجتـة قطوره . لأن اليهـود والنصارى متفقون على حرمان هؤلاء من هبات النبوة وأن يكون فى ذريتهم النبوة والكتاب بأدلة منها أن عيسو باع بكوريته ليعقوب ومنها أن أولاد قطوره وبنو السرارى أعطاهم ابراهيم فى حياته عطايا وصرفهم نحو المشرق ولم يكتب الكاتب فى التوراة ما يفيد حرمان اسماعيل من ارث ابراهيم لأنه نسله كما كتب عن بنى عيسو وأولاد قطوره « باسحق يدعى لك نسـلٌ ، وابن الجارية أيضـا سأجعلة أمـة لأنـه نسلك »

... ...

[تك ٢١ : ١٣] وقد وعد الله ابراهيم بهذا الوعد « ويرث نسلك باب عأدائه ، ويتبارك فى نسلك جميع أمم الأرض » [تك ٢٢ : ١٧] ونفس الوعد الذى حصل لابن الجارية حصل ليعقوب بن اسحق وحده ، لقد خرج يعقوب من بئر سبع ، وذهب نحو حاران . وفى الطريق خاطبه الله قائلا : « أنا الرب اله ابراهيم أبيك ، واله اسحق . الأرض التى أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك ويكون نسلك كتراب الأرض ، وتمتد غربا وشرقا وشمالا ونجوبا ، ويتبارك فيك ، وفى نسلك جميع قبائل الأرض » [تكوين ٢٨ : ١٣ ـ ١٤]

وقد وضع الكاتب فى التوراة لفظ الأخوة بالتساوى بين أولاد اسماعيل ، وأولاد اسحق ليبين أنه اذا جاء النبى منهم على وفق مرادهم أظهروا النصوص التى تدل عليه ، واذا جاء على عير مرادهم يجحدوه . لقد نادى ملاك الرب هاجر من السماء « وقال لها : تكثيرا أكثر نسلك فلا يعد من الكثرة ، وقال لها ملاك الرب : ها أنت حبلى فتلدين ابنا ، وتدعين اسمه اسماعيل لان الرب قد سمع لمذلتك ، وأن يكون انسانا وحشيا ، يده على كل واحد ، ويد كل واحد عليه وأمام جميع اخوته يسكن » [تك ١٦ : ١٠ ـ ١٢]

ولما ظهر نبى الاسلام ﷺ ، أنكره البعض من اهل الكتاب « حسدا من عند أنفسهم » ولكنهم لا يستطيعون تغيير الفاظ التوراة لانتشارها فى العالم . فلذلك لجأوا الى تحريف الكلم عن مواضعه لجأوا الى تأويل النص بالتأويلات الفاسدة . قالوا : « وأما النبى الذى يقيمه الله من اخوة بنى اسرائيل فالمراد بذلك أنه يكون منهم » مع علمهم بيقين أن التوراة صرحت بأنه لن يقوم نبى فى اسرائيل مثل موسى [تث ٣٤ : ١٠] وحيث أن كتاب موسى قد صرح بمجىء نبى فى المستقبل ، وأن من « اخوتهم » تعنى من بنى اسماعيل ومن بنى اسرائيل . وحيث أن كتاب موسى نص على أنه لن يأتى فى المستقبل مثل موسى نبى من اسرائيل ، فيكون المراد من « اخوتهم » هنا فى هذا النص بنى اسماعيل وحيث أنه لم يظهر من بنى اسماعيل نبى أمى الا محمد ﷺ فيكون هو المراد . لتتحقق من مجيئه بركة اسماعيل فى الأمم .

أما المقدمة الأولى ـ وهى قولنا : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على وفق دعواه ـ فاعلم أن تقرير هذه المقدمة مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة . والاعتماد فى اثبات هذه المقدمة على الأخبار المتواترة .

وقبل الخوض فى المقصود ، لابد من شرح ماهية الخبر المتواتر . **فنقول** : الخبر المتواتر **على قسمين :**

القسم الأول : أن يخبر أهل التواتر عن وجود شىء شاهدوه ، أو كلام سمعوه . وهذا الخبر انما يفيد العلم بشرطين :

الشرط الأول : أن يبلغ فى الكثرة الى حيث يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب . مثاله : انا اذا رأينا أهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين أخلاقهم ، متفقين على الاخبار على أن فى الدنيا بلدة ، يقال لها : « طمعاج » حصل لنا العلم القطعى بوجود هذه البلدة ، وان كنّا ما رأيناها .

والشرط الثانى : أن يكون المخبر عنه شيئا محسوسا . وذلك لأن أهل الشرق والغرب ، لو أخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع ، لم يفد خبرهم العلم . أما اذا أخبروا عن وجود « طمعاج » أفاد خبرهم العلم ، لأن المخبر شىء محسوس .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا حصل الشرطان ـ وهو أن يبلغ المخبرون فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب ، وكان المخبر عنه شيئا محسوسا ـ كان هذا الخبر مفيدا للعلم اليقينى .

القسم الثانى : أن يكون المخبرون فى الكمية والكيفية بالوصف الذى ذكرناه الا أنهم لا يقولون بأنا شاهدنا ذلك الشىء ، بل يقولون :

انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، أنهم قالوا : سمعنا أيضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة ، أنهم قالوا : شاهدنا الشيء الفلاني ٠ فهذا القسم من الخبر أيضا : مفيد للعلم ٠

والشرطان المعتبران في القسم الأول معتبران أيضا ههنا ٠ **الا أن** ههنا شرطا ثالثا ، وهو أن يكون حـــال جميع الطبقات في **الكمية** والكيفية ، مساوية لحال الطبقة الأولى في الكيفية والكمية ـ **على الوجه** الذي ذكرناه ـ

واذا عرفت هذا **فنقول : انما ثبت العلم بوجود محمد عليه السلام** وبكونه مدعيا للرسالة **بالقسم الثاني** ، **من** خبر التواتر ٠

ونقريره : انا سمعنا من أهـل التواتر في عصرنـا أنهـم قالوا : سمعنا أهل التواتر ٠ وعلى هذا الترتيب نقل أهل التواتر ، **عن أهل** التواتر ٠ الى أن يصل هذا النقل الى قوم ، لو : انا شاهدنا **محمد** ابن عبد الله ـ عليه السلام ـ كان يقول : انى **رسول** الله اليكم ٠ **وقد** عرفت أن مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعي ٠ **فعلمنا بهذا الطريق** : أن محمدا ـ عليه السلام ـ كان موجودا ، وأنه كان يدعي أنه **رسول** الله

❋ ❋ ❋

واعلم : أن من الناس من طعن في كـون خبر التواتـر مفيـدا للعلم ٠ ولهم فيه مقامان :

المقام الأول : الذين يطعنون في جميع أقسـام التواتر ٠ ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : قالوا : الكذب جائز على كل واحد من أهـل التواتر وحده ، فوجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ٠ ويـدل عليه وجهان :

الأول : ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز فى حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة ٠ والعقل لايمكنه أن يشير الى حد معين ، ويحكم بأن الاجتماع الحاصل فى هذا العدد ، يمنع من جواز الكذب ، لأن أى عدد فرضه العقل فان حال العدد الزائد عليه ـ بواحد واثنين ، وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين ـ فى ذلك الجواز على السوية ٠

واذا كان هذا الجواز ثابتا فى الآحاد ـ والحد المانع من هذا الجواز مفقود ـ وجب أن يقال : ان ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع ، كما كان ثابتا حال الانفراد ٠ واذا كان ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع ، امتنع القطع بأن الكذب لايقع ٠

الثانى : ان المتكلمين يقولون : لما كان كل واحد من الحوادث ، له أول ٠ وجب فى الكل أن يكون له أول ٠ وكل العقلاء يقولون : اذا كان كل واحد من « الزنج » موصوفا بالسواد ، وجب فى الكل أن يكونوا موصوفين بالسواد ٠ فكذا ههنا : لما جاز الكذب على كل واحد من **المخبرين** ، وجب أن يكون هذا الجواز باقيا فى حق الكل ٠

الشبهة الثانية : هى أن الانسان انما يقدم على الكذب ، لأنه حصل فى قلبه ارادة أن يكذب ٠ وحصول هذه الارادات فى القلب : اما أن يكون من الله تعالى ، أو من العبد ، أو حدثت لا عن محدث ومؤثر ٠ وعلى التقديرات الثلاثة فكل ذلك جائز فى حق كل واحد من هؤلاء المخبرين ، ولم يكن حصول هذا السبب فى حق بعضهم ، مانعا ومنافيا من حصوله فى حق الباقين ٠ واذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأنه لايمتنع حصول ذلك السبب الداعى الى الكذب فى حق الكل ٠ وبتقدير وقوع الاشتراك فى تلك الارادة ، وجب وقوع الاشتراك فى الكذب ٠ والمعلق على سبب جائز الوجود كان هو أيضا جائز الوقوع ٠ فثبت :

أن اشتراك الكل فى الكذب غير ممتنع البتة • واذا ثبت هذا كـــان القطع بأن ذلك الجائز لم يقع : خطأ وبعيدا (٣) •

الشبهة الثالثة : انه لما ثبت أن الكذب جائز على كل واحد منهم حال الانفراد ، وثبت أن الاجتماع فى المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز ـ وأنتم المستدلون ـ فعليكم أن تذكروا واحدا معينا ، وتذكروا أن انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين : مانع من الكذب ، لكنكم انتم مطالبون باقامة البرهان على ذلك • وأما نحن فتكفينا المطالبة • لأنا نحن السائلون ، وأنتم المستدلون •

فهذه هى الشبهات التى تمســك بهـا من طعن فى التواتر على الاطلاق •

* * *

المقام الثانى ـ الذين يسلمون صـحة القسم الأول من التواتر ، وينازعون فى القسم الثانى • ويقولون لم قلتم : ان القسم الثانى يفيد العلم ، وأنتم فى مسألة النبوة ، انما تعولون على هذا القسم الثانى ؟ ـ

تمسكوا فى الطعن فى هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه :

الشبهة الأولى : ان العلم بصفة الشىء مشروط بالعلم بذات ذلك الشىء • وهذه المقدمة يقينية •

اذا عرفت هذا فنقول : ما لم نعلم أن جميع الطبقات التى بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة فى كون التواتر مفيدا للعلم ، لم يمكنـــا القطع بصحة هـذا التواتر ، لكن العلم بكون هـذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر : علم بصفة من صفاتهم • وقد ثبت أن العلم

---

(٣) وتغيرا : ا

بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته ، فاذن لايمكننا أن نعلم أن هــــذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات ، الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ، ووجودهم ، لكننا لانعلم البتة من هذه الطبقات المتوسطة ، أنها كم هى ؟ واذا كان كذلك كانت ذواتها مجهولة لنا ، واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصـفات مجهولة ، فلم يكن العلم بكونهــم موصــوفين بالصفات المعتبرة فى التواتر حاصلا ، فوجب أن لايحصل بهذا الخبر : علم . والله أعلم .

الشبهة الثانية : انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يخبرون عن المعجزات العظيمة لـ « زرادشت » مـــع أنــه كان كذابا ساحرا عندكم .

وأيضا : اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى الشرق والغرب ، يخبرون أن موسى **عليه السلام قال** : « ان شريعتى لاتصير منسوخة البتة » (٤) .

وأيضا : النصـارى على كثرتهم وتفرقهـم فى الشرق والغرب ، يخبرون أن عيسى عليه السلام كان يقول : بثالث ثلاثة ــ سبحانه وتعالى عما يشركون ــ وبأنه ابن الله . ويخبرون : أن اليهود صـــلبوا عيسى وقتلوه . فان كان التواتر مفيدا للعلم ، فقد صحت هذه الأخبار . ويلزم من صحتها : الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم ، فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم .

لايقال : انما دفعنا هذه الأقوال لقيام الدلائل العقلية ، على أنها باطلة . فأما التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن ادعائه الرسالة ، فانه لم تقم الدلالة على بطلانه . فظهر الفرق . لأنــا نقول : هذا القدر يقوى كلامنا ، لأن خبر التواتر لمــا حصـل فى تلك

---

(٤) يقول سعديا الفيومى فى الأمانات والاعتقادات : « نقـــل بنو اسرائيل نقلا جامعا : أن شرائع التوراة . قالت لهم الأنبياء عنها : انها لاتنسخ . وقالوا : انا سمعنا ذلك بقول فصيح يرتفع عنه كل وهم وكل =

الصور ، ثم قامت الدلائل القاطعة على بطلانها ، فحينئذ ثبت : أن الدلائل القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر فى هذه الصورة . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه لايمكن الاستدلال بخبر التواتر على أن المخبر عنه حق وصدق .

الشبهة الثالثة : الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الأمور الماضية ، حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين . وذلك الاحتمال هو أن يقال لعل (٥) واحدا ، ألقى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ، ثم انه انتشر ذلك الارجاف واشتهر قليلا قليلا ، حتى امتلأ العالم منه ونحن

=

تاويل . ثم تبينت الكتب فوجدت مايدل على ذلك : اولا : ان كثيرا من الشرائع مكتوب فيها « بدياح عولم » ومكتوب فيها » لدحيم » وأيضا : لقول التوراة (دبريم ٣٣ : ٤) أى الاصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية . الآية الرابعة . وأيضا : لأن أمتنا بنى اسرائيل انما هى أمة بشرائعها . فاذا قال الخالق : ان الامة مقيمة ما أقامت السماء والأرض . فبالضرورة شرائعها مقيمة ما أقامت السماء والأرض . وذلك قوله فى سفر ارمياء الأصحاح الحادى والثلاثين . الآية الخامسة والثلاثون والسادسة والثلاثون . ورأيت فى آخر النبوات ينص على حفظ توراة موسى الى يوم القيامة وبعثة ايلياء قبله . ذاك قوله (ملاخى ٣:٢٢-٢٣) ورأيت قوما من أمتنا يحتجون لدفع نسخ الشرع على طريق العموم ويقولون : لايخلو الشرع اذا شرعه الله ... الخ » (ص ١٢٨ الامانات والاعتقادات) .

فهذا اليهودى يناقض نفسه بنفسه . اذ قال : نقل بنو اسرائيل نقلا جامعا . أى حكى الاجماع . ثم بعد ذلك قال : ورأيت قوما من أمتنا يحتجون لدفع نسخ الشرع . أى انتفى الاجماع على عدم النسخ فى التوراة . والرد عليه : أنتم يا علماء بنى اسرائيل تنتظرون « الماسيا » أى النبى الذى أنبأ عن ظهوره موسى عليه السلام لتسمعون له وتطيعون فى كل ما يكلمكم بـه (تث ١٨ : ١٥ - ٢٢) ومجىء الماسيا هو من أجل نسخ التوراة . فلماذا تدفعون النسخ ؟

(٥) لكلّ واحد : أ

نشاهد أن مثل هـذا الارجاف كثيرا مايحصل فى زماننا . فاذا جـاز ذلك فى هذا الزمان منه ، ونحن نشاهد ، فكذا فى سائر الأزمنة .

لايقال : كل ما كان كذلك ، فانه لابد أن ينكشف بالآخـــرة ، أنه كان ارجافا وكذبا .

لأنا نقول : لم قلتم : انه لو كان الأمر واقعا على هذا الوجه ، لوجب أن يصل خبره الينا ؟ أقصى ما فى الباب أن يقال : انه واقعة عظيمة . والوقائع العظيمة يجب أن تصل الينا أخبارها .

الا أنا نقول : هذه القاعدة منقوضة بصور منها :

أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم داوم على أداء الصلوات نيفا وعشرين سنة ، ثم انه لم ينقل الينا شيء من أحوال الصلاة الا برواية الآحاد . ومع التعـارض . ولهـذا السبب اختلف المجتهدون فى كيفية أداء الصلاة اختلافا شديدا ، لايرجى زواله .

ومنها : أن أحوال « عاد » و « ثمود » وسائر الأمم وسائر أرباب الدول والملل ، كانت أمورا عظيمة . ثم انها خفيت وما وصلت الينا . أقصى ما فى الباب أن يقال : طالت المدة بيننا وبينهم ، فخفيت ، الا أن هذا انما ينفع اذا ذكرتم فى ضبط المدة الطويلة ، والمدة القريبة ضابطا معلوما . حتى أن ما كان قريبا نحكم عليه بأنه لابـد أن يكون معلوما لنا . وما كان بعيدا لم يجب فيه ذلك . الا أن ذكر هذا الضابط كالمتعذر والممتنع .

فهذه جملة الوجوه التى تمسك بها الطاعنون فى التواتر .

* * *

والجواب : اعلم أن العلماء اختلفوا فى أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضرورى أم نظرى ؟ والاختيار : أنه ضرورى . وذلك لأن الضرورى هو الذى اذا شكك فيه صاحبه لايتشكك ، ونحن نجرب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التى ذكرتموها ، فنجدها جازمة بأن

محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان موجودا ، وكان يدعى أنه رسول الله الى الخلق ، ولانجد هذه الشبهات التى ذكرتموها طاعنة فى ذلك الجزم وقادحة فيه . فثبت : أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر : علم ضرورى ، فكانت هـذه الشبهات طاعنـة فى الضروريات ، فلم تكن مستحقة للجواب . لأن ذلك الجواب لا محالة يكون نظريا ، فيتوقف الضرورى عليه ، فيقع الدور . وهو محال . فعلمنا : أن أمثال هذه الشبهات لايستحق الجواب .

وأما المقدمة الثانية ـ وهى أن المعجزة ظهرت على وفق دعواه ـ فاعلم : أن اعتماد المتكلمين فى هذه المسألة على أن القرآن معجز . والقرآن ظهر على وفق دعواه ، فيلزم من هاتين المقدمتين : أن المعجزة ظهرت على وفق دعواه . وهذا دليل طويل . وفيه مباحث كثيرة ، وقد استقصينا فيه الكلام فى كتاب « **نهاية العقول** » .

واعلم : أن الرسول عليه السلام كانت له معجزات كثيرة ، سوى القرآن . والعلماء أفردوا فى ذكرها كتبا .

وضبط القول فيها : أن تقول : معجزاته صلى الله عليه وآلـه وسلم قسمان : حسية ، وعقلية .

أما الحسية : فثلاثة أقسام : **أحدها** : أمور خارجة عن ذاته . وثانيها : أمور فى ذاته . وثالثها : أمور فى صفاته .

أما القسم الأول ـ وهو الأشياء الخارجة عن ذاته ـ فهو كانشقاق القمر ، واجتذاب الشجر ، وتسليم الحجر عليه ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، وحنين الخشب ، وشكاية الناقة ، وشهادة الشاة المسمومة (٦) واظلال السحاب قبـل مبعثه ، وما كان من حال « أبى جهل » وصخرته حين أراد أن يضربها على رأسه ، وما كان من شاة « أم معبد » حين مسح يده على ضرعها .

---

(٦) المشوية : ا

وأما القسم الثانى ـ وهو الأحوال العائدة الى ذاته ـ فهو مثل النور الذى كان ينتقل من أب الى أب ، الى أن خرج الى الدنيا ، وما كان من الخاتم بين كتفيه • وما سوى هذا (٧) من خلقته وصورته التى هى بحكم الفراسة دالة على نبوته •

وأما القسم الثالث ـ وهو ما يتعلق بصفاته ـ وهى كثيرة • ونحن نشير الى بعضها :

فالأول : ان أحدا ماسمع منه لا فى مهمات الدين ولا فى مهمات الدنيا ، كذبا البتة • فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة ، لاجتهد أعداؤه فى تشهيره واظهاره •

والثانى : انه ما أقدم على فعل قبيح ، لا قبل النبوة ولابعدها •

الثالث : انه لم يفر عن أحد من أعدائه لاقبل النبوة ولابعدها ـ وان عظم الخوف ـ مثل يوم أحد ويوم الأحزاب • وهذا يدل على أنه كان قوى القلب بمواعيد الله ، حيث قال : « والله يعصمك من الناس » [المائدة ٦٧] وقال : « حسبك الله » [الأنفال ٦٤] وقال : « الا تنصروه • فقد نصره الله » [التوبة ٤٠]

والرابع : انه كان عظيم الشفقة والرحمة على أمته • قال الله تعالى : « فلا تذهب نفسك عليهم حسرات » [فاطر ٨] وقال تعالى « فلعلك باخع نفسك » [الكهف ٦] • وقال : « ولا تحزن عليهم » [النحل ١٢٧] وقال : « عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤف رحيم » [التوبة ١٢٨]

الخامس : انه عليه السلام كان فى أعظم الدرجات فى السخاوة ، حتى أنه تعالى عاتبه عليها • وقال : « لاتبسطها كل البسط » [الاسراء ٢٩]

---

(٧) وما شوهد من : ب

والسادس : انه ما كان للدنيا فى قلبه وقع ، وأن قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك (٨) هذه الدعوى ، فلم يلتفت اليهم .

والسابع : انه عليه السلام كان فى غاية الفصاحة . كما قال : « أوتيت جوامع الكلم » .

والثامن : انه عليه السلام بقى على طريقته المرضية من أول عمره الى آخره .

والكذاب المزور لايمكنه ذلك . واليه الاشارة بقوله تعالى : « قل : لا أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين » [ص ٨٦]

والتاسع : انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا والثروة ، فى غاية الترفع . ومع الفقراء والمساكين وأهل الدين ، فى غاية التواضع .

والعاشر : انه عليه السلام كان فى كل واحدة من هذه الصفات والأخلاق فى الغاية القصوى من الكمال ـ كان مستجمعا لها بأسرها ـ ولم يتفق ذلك لأحد من الخلق . فكان اجتماعها فى ذاته من أعظم المعجزات .

وأما المعجزات العقلية فهى ستة أنواع :

النوع الأول : انه صلى الله عليه وآله وسلم انما ظهر فى قبيلة ما كان اهلها من أهل العلم ، وكانوا من بلدة ما كان فيها أحد من العلماء ، وكانت الجهالة غالبة عليهم . ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام . وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ، ولم يذهب أحد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة ، حتى يقال : انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم .

---

(٨) ينزل عن هذه : ا

فاذا خرج من مثل هذه البلدة ، ومن مثل هذه القبيلة انسان من غير أن مارس شيئا من العلوم ، ولاتتلمذ لأحد من العلماء البتة ، تم بلغ فى معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه ، هذا المبلغ العظيم ، الذى عجز جميع الأذكياء من العقلاء عن القرب منه ، وأقر الكل بأنه لايمكن أن يزداد فى تقرير الدلائل على ما ورد فى القرآن ، ثم ذكر قصص الأولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن أحد من الأعداء أن يقول :انهأخطأ فى شىء منها ، بل بلغ كلامه فى البعد عن الريب والشك الى أن قال عند مجادلتهم اياه : « قل : تعالوا ندع أبناءنا وابناءكم » الى قوله : « فنجعل لعنه الله على الكاذبين » [آل عمران ٦١] وقال : « تلك من أنباء الغيب نوحيها اليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك » [هود ٤٩] ولم يقدر أحد أن يقول : انهطالع كتابا أو تتلمذ لأستاذ .

وكانت هذه الأحوال الظاهرة معلومة للأصدقاء والأعداء على ما قال تعالى : « أم لم يعرفوا رسولهم ؟ فهم له منكرون » [المؤمنون ٦٩] وقال : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ، ولا تخطه بيمينك اذن لارتاب المبطلون » [العنكبوت ٤٨] وقال : « فقد لبثت فيكم عمرا من قبله . أفلا تعقلون » ؟ [يونس ١٦] وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم ، يعلم أن هذه الأحوال لاتتيسر الا بالتعليم الالهى والهداية الربانية .

النوع الثانى : انه عليه السلام كان قبل إظهار دعوى الرسالة والنبوة ، ما كان يشرع فى هذه المسائل الالهية ، وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة .

والذى يدل على صحة قولنا : أنه لو اتفق له شروع فى هذه المطالب والمباحث ، قبل اظهار ادعاء الرسالة والنبوة ، لقالت الكفار له : انك أفنيت عمرك فى التدبر والتأمل ، وتحصيل هذه الكلمات حتى

قدرت الآن على اظهارها ، ولما لم يذكر هذا الكلام أحد من الأعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفى نبوته ، علمنا : أنه عليه السلام ما كان شارعا قبل اظهار النبوة فى شئ من هذه العلوم . ومعلوم : أن من انقضى من عمره أربعون سنة ، ولم يخض فى شئ من هذه المطالب العلمية ، ثم انه خاض بها دفعة واحدة ، وأتى بكلام عجز الأولون والآخرون عن معارضته ، بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة . وما جاء أحد يمكنه اقامة المعارضة . فصريح العقل يشهد بأن هذا لايكون الا على سبيل الوحى والتنزيل .

النوع الثالث : انه صلى الله عليه وآله وسلم تحمل فى اداء الرسالة أنواعا من المشاق والمتاعب ، ولم ينغير عن المنهج الأول البتة ، ولم يطمع فى مال أحد ولا جاهه ، بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ، ولم يظهر فى عزمه فتور ولا فى اصراره قصور ، ثم انه لما قهر الأعداء ، ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ امره فى الأموال والأزواج ، لم يتغير عن منهجه الأول ، والزهد فى الدنيا ، والاقبال على الآخرة .

وكل من أنصف علم أن المزور لايكون كذلك . فان المزور انما يزور الكذب والباطل على الخلق ، ليجد الدنيا . فاذا وجدها ولم ينتفع بها ، كان ساعيا فى تضييع الدنيا والآخرة على نفسه . وذلك ما لا يفعله أحد من العقلاء .

النوع الرابع فى معجزاته العقلية : انه عليه الصلاة والسلام كان مجاب الدعوة . ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان قريشا لما بالغوا فى ايذائه ، دعا عليهم . فقال « اللهم اشدد وطاتك على مضر ، واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف » والله تعالى منع من انزال المطر عليهم ، فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم واستولى القحط عليهم ، فجأوا يشفعوا اليه ، حتى يسئل

الله تعالى انزال المطر عليهم ، فلما سأل ذلك جاءهم المطر ، حتى خافوا الغرق ، فعادوا وسألوه أن يدع الله حتى ينزل المطــــر بقـــدر الحاجة . فقال : « اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الجبال ، وبطون الأودية » فاندفع ذلك البلاء عنهم .

وثانيها : انه عليه السلام لما كتب الى « كسرى » ـ ملك العجم ـ كتابا ، ومزق الملك كتابه وبعث اليــه حفنة من تراب بلدتــه ، قال : « اللهم مزق ملكه » ثم قال للصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ : « أنه بعث تراب بلدته الينا . وهذا على أنا نملك بلاده » فكان الأمر كما قال .

وثالثها : انه عليه السلام قال فى حق « عتبة ابن أبى لهب » : « اللهم سلط عليه كلبا من كلابك » فافترسه الأسد .

ورابعها : انه دعا عليه السلام لابن عمه « عبد الله بن عباس » فقال : « اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التاويـــل » فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء : حبر (٩) المفسرين .

وخامسها : ان الكفار لما وصلوا الى الغار ، قرأ هو ـ عليه السلام ـ عليهم : « وجعلنا من بين أيديهم سدا ، ومن خلفهم سدا » الآية (يس٩) فاولئك الكفار كانوا ينظرون الى الغار ، وما كانوا يرون النبى عليه السلام .

وسادسها : انه لما خرج من الغار ، ذهب خلفه جمع من الكفار ، فلما قرب واحد منهم قال عليه السلام : « يا أرض خذيه » فغاصـت قوائم فرس ذلك الكافر فى الأرض ببركة دعائه .

---

(٩) رئيس : ب ـ والحبر ـ بفتح الحاء ـ هو عالم بنى اسرائيل من سبط لاوى . أى هم العلماء العاديون مقيمو الشعائر وأما الربـانى فهو العالم الكبير الذى يكون من نسل هارون عليه السلام .

النوع الخامس من دلائل نبوته : ورود البشـــارة بمقدمه العزيز في التوراة والانجيل . والدليل على ذلك : أنه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى أن ذكره موجود فى التوراة والانجيل . قال الله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل » [الأعراف ١٥٧] وقال تعالى حكاية عن المسيح « ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » [الصف ٦] وقل : « يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيـات الله ؟ وأنتـم تشهدون » [آل عمران ٧٠] وقال : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم [آ البقرة ١٤٦] ومعلوم : انه لو كان كاذبا فى ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله . ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده ، من غير فائدة أصلا . ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس واحذقهم .

النوع السادس من معجزاته : اخباره عن الغيوب .

أما اخباره عن المغيبات الماضية فهـو انه عليـه السلام أخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ، ولا استفادة من انسان .

وأما اخباره عن الغيوب المستقبلة (١١) . فهو على قسمين : منه ما ورد فى القرآن ، ومنه . ما ورد فى الاخبارا .

* * *

---

(١٠) أحمد فى العبرانى پيركليت . وفى اليونانى بيركلبتوس [يوحنا ١٤] ومحمد ﷺ فى التوراة فى الأصحاح الثامن عشر من سفر التثنية وفى الأصحاح الأول من انجيل يوحنا . واسمه احمد مذكور فى الاصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا .

(١١) ومن ذلك قوله تعـالى عن بنى اسرائيل : « لتفسـدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا » وقد تمت المرة الأولى فى ســنة ألف وتسعمائة وسبع وستين من بعد الميلاد . وهى مذكورة فى الأصحاح الثامن من سفر دانيال .

أما الذى ورد منه فى القرآن فكثير :

أحدها : قوله تعالى : « سيهزم الجمع ، ويولون الدبر » [القمر ٤٥] والسين فى قوله « سيهزم » للاستقبال ، والسورة مكية ، ثم انـه حصل ذلك يوم بدر .

وثانيها : قوله تعالى : « واذ يعدكم الله احدى الطائفتين ، أنها لكم » [الانفال ٧] وقد كانت لهم .

وثالثها : قوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب : ستدعون الى قوم أولى بأس شديد » [الفتح ١٦] وقد وقع ذلك . لأن المـراد من القوم أولى البأس عند بعضـهم : » بنو حنيفة » وقـد دعـى « أبو بكر » ـ رضى الله عنه ـ الى قتالهم . وعند آخرين : هم فارس . وقد دعى عمر بن الخطاب » ـ رضى الله عنه ـ الى قتالهم .

ورابعها : قوله تعالى : « الـم . غلبت الروم فى أدنى الأرض » [الروم ١ ـ ٢] وكان كما أخبر .

وخامسها : قوله تعـالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » [فصلت ٥٣] ولايمكن حمل الآية على الآيـات الدالة على التوحيد ، لأنها كانت حاضرة وقوله « سنريهم » للاستقبال فلابد وأن يكون المراد منه : فتح القرى المحيطة بـ « مكـة » وبقوله « وفى أنفسهم » : فتـح « مكة » وقد وقع ذلك .

وسادسها : قوله تعالى : « ان الذى فرض عليك القرآن ، لرادك الى معاد » [القصص ٨٥] اى الى « مكة » وقد رده الله تعالى اليها .

وسابعها : قوله : « ليظهره على الدين كله » [الفتح ٢٨] وقـد أظهـره .

وثامنها : قوله تعالى « وعـد الله الذين آمنـوا منكم وعملوا الصالحـات ، ليستخلفنهـم فى الأرض » [النور ٥٥] والمراد منه :

الصحابة . بدليل : قوله « وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا » [النور ٥٥] وكانوا هم الخائفين فى صدر الاسلام . فهذه الآية دالة على كون صانع العالم سبحانه عالما بكل المعلومات ، لأنه تعالى أخبر عما سيأتى . ثم كان الأمر كما أخبره ، وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ، لأنه وعد بالنصرة التامة ـ وقد وقعت ـ وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأنه استبد بذكر هذا الغيب ، فلابد أن يكون ذلك من عند الله ، وعلى خلافة الخلفاء الراشدين ، لأنه تعالى قال : « ليستخلفنهم فى الأرض » فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين فى ذلك الوقت ـ وأقل الجمع ثلاثة ـ

وتاسعها : قوله تعالى : « قل يا ايها الذين هادوا » الى قوله : « ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم » [الجمعة ٦ ـ ٧] ثم كان كما أخبر .

وعاشرها : قوله تعالى : « وضربت عليهم الذلة والمسكنة » [البقرة ٦١] وظهور ذلك فى اليهود معلوم ، فانه ما رفعت لهم راية قط ، وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر .

* * *

وأما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فى غير القرآن : فكثير :

أحدها : قوله عليه السلام : « زويت لى الأرض ، فاريت مشارقها ومغاربها . وسيبلغ ملك أمتى مازوى لى منها » وكان الأمر كما أخبر .

وثانيها : قوله عليه السلام لـ « عدى بن حاتم » : « كيف بك اذا خرجت الظعينة من أقصى « اليمن » الى أقصى « الحيرة » (١٢) لا تخاف الا الله » .

وثالثها : انه عليه السلام أخبر أصحابه بموت « النجاشى » وصلى عليه ، ثم شاعت الأخبار : أنه مات ذلك اليوم .

---

(١٢) ومن أقصى الجزيرة : ١

ورابعها : قوله عليه السلام لـ « عمار بن ياسر » : « تقتلك الفئة الباغية » فقتل مع « على » ــ رضى الله عنه ــ يوم « صفين » وهــذا يدل على توحيد الله ، ونبوة محمد صــلى الله عليــه وآله وســـلم ، وخلافة على رضى الله عنه . الا أنه خبر . ودليل خلافة « أبى بكر » قرآن . والقرآن خير من الخبر .

وخامسها : قوله لـ « على »ــ رضى الله عنه ــ : « أشقى النـــاس عاقر النافة ، والذى يخضب هذه من هذه » يعنى الذى يضرب على رأسك ، فيخضب لحيتك من دم رأسك . ثم كان كما قال ، فضرب على رأسه حين قتله .

وســادسها : قوله عليه الســلام لـ « على » : « ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين » .

وسابعها : قوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى : أبى بكر وعمر » وكان هذا اخبار عن بقائهما بعده .

وثامنها : قوله عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر .

وتاسـعها : ليلة الاسراء فانــه أخبر قريشــا عن أمــور ، فكانت كما أخبر .

وعاشرها : قوله للعباس حين أسره : « افد نفسك ، وابنى أخيك عقيل بن أبى طالب ونوفل بن الحرث . فانك ذومال » فقال : لا مال عندى . فقال : « أين المال الذى وضعته بمكة عند أم الفضل . وليس معكما أحد . فقلت : ان أصبت فى سفرى ، فللفضل كذا ، ولعبد الله كذا ، ولفلان كذا ؟ فقال العبــاس : والذى بعثـــك بالحـــق نبيا ، ما علم هذا أحد غيرى . وانك لرسول الله . وأسلم هو وعقيل .

واعلم : أن معجزات النبى صلى الله عليه وآلــه وســلم كثيرة . واكتفينا ههنا بهذا القدر .

وثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة ، وظهرت المعجزة على وفق دعواه ·

وأما المقدمة الثالثة ــ وهى أن كل من كان كذلك ، كان صادقا ــ فالذى يــدل عليه :

هو أن المعجزات لما عجز الخلق عنها ، كان ذلك فعلا · من أفعال الله تعالى ، خلقه عقيب دعواه ، وخلق المعجزة عقيب الدعوى يدل على تصديق مدعى الرسالة ·

ومثاله : انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته ، فقــام واحد وقال : انى رسول هذا الملك الى أهل مملكته ، ثم قال : يا أيها الملك ان كنت صادقا فى هذه الدعوى ، فافعل شيئا يخالف عادتك · فاذا فعل ذلك الملك فى تلك الساعة فعلا يخالف عادته ، علم الحاضرون بالضرورة : أنه انما فعل ذلك لأجل تصديق ذلك المدعى · فهكذا ههنا ان محمدا عليه السلام قال : ياأيها الناس انى رسول الله اليكم · ثــم قال : يا الهى ان كنت صادقا فى هذه الدعوى ، فاجعل القمر منشقا بنصفين ، فاذا انشق القمر ، علم كل واحد بالضرورة : أنه تعالى انما شقه بنصفين لأجل تصديقه · فثبت : أن خلق المعجزة على وفق الدعوى تصديق من الله لذلك المدعى · وكل من صدقه الله تعالى فهو صـــادق ·

فان قيل : الاعتراض على هذه الدلالة من وجوه :

الاعتراض الأول : ان قول القائل : انه ظهر على يد المدعى للرسالة فعل خارق للعادة · هذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات جائزا · ونحن نمنع هذا الجواز · والدليل على أنه ممتنع من أن تجويزه يفضى الى السفسطة : أنا لو فتحنا هذا الباب ، لم نامن أن تنقلب الجبال ذهبا ابريزا ، وأن ينقلب ماء البحر دما صرفا ، وان يكون هذا الشخص الذى نشاهده الآن شيخا صار هرما ، وان يكون قد حدث (١٣) فى هذه الساعة

---

(١٣) ووجدت : ص

شيخ من غير أب ولا أم . ولكنا اذا شاهدنا «زيدا» لم نأمن من أن يكون الله خلق فى هذه الساعة شيخا من غير أب ولا أم . مثل « زيد » فى صورته وشكله وتخطيطه . ومعلوم أن تجويزه هذه الأشياء يفضى الى الجهالات . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن انخراق العادات غير ممكن .

الاعتراض الثانى : سلمنا أن انخراق العادات غير ممتنع ، الا أنا نقول : لم قلتم : ان هذا حصل بايجاد الله . وتقرير هذا السؤال من وجوه :

الأول : نحن بين أمرين : اما أن نثبت النفس الناطقة البشرية ، واما أن لانثبتها . فان أثبتنا النفس الناطقة ، فلم لايجوز أن يقال : ان نفس النبى عليه السلام مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة . فهى لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التى باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق ، قدرت على ما لا يقدر عليه غيره . وأما ان قلنا : ان القول بالنفوس الناطقة باطل ، فلابد أن نعترف أن لكل واحد من أشخاص الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا ، به امتاز عن سائر الأشخاص . فلم لايجوز أن يقال : مابه امتاز هذا الشخص عن سائر الأشخاص ، علة لكونه قادرا على الأفعال التى يعجز عنها غيره ؟

الا ترى أن لكل انسان مزاجا مخصوصا وذلك المزاج يقتضى فى ظاهره خلقا ، وفى باطنه خلقا لايحصلان البتة فى غيره . فلم لايجوز ان يقال : تلك الخصوصية تكون مبدأ لتلك القدرة المخصوصة ؟ وعلى هذا التقدير لايمكننا أن نعلم أن هذا المعجز هو فعل الله تعالى .

الوجه الثانى فى تقرير هذا المقام : هب أن تلك المعجزات لم تحصل لأجل خصوصية نفسه ، أو خصوصية بدنه . لكن لاشك أن أنواع الأدوية كثيرة . والآثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة . فلم لايجوز أن يقال : ان هذا المدعى وجد دواءا ، له قوة وخاصية تقتضى ظهور تلك الآثار والمعجزات عن تناول ذلك الدواء ؟ ألا ترى أن الناس يقولون :

ان أكل الدواء الفلانى يزيد فى الذكاء ، وأكل الدواء الآخر يزيد فى القوة الفلانية . فلم لايجوز وجـــود دواء آخر يزيد فى قوة الادراك والعقل زيادة منتهية الى حد الاعجاز . ومـــع هذا الاحتمال لايمكن القطع بأن هذا المعجز فعل الله تعالى ؟

الوجه الثالث : لم لايجوز أن يقال : ظهور هذه المعجزات انمـــا كان باعانة الجن والشياطين . وذلك لأنا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر ، وقدرهم . الا أنا لانعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم ، فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين ولعل الاخبار عن الغيوب ، حصل بالقاء الشياطين تلك الغيوب اليهم .

لايقال : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الأنبياء ـ عليهم السلام ـ دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين أن يعينوهم ؟

والثانى : انا انما نثبت الجن والشياطين بأخبار الأنبيـاء عليهم السلام ، فلو جعلنا القول بالجن الشياطين طاعنا فى النبوة ، كنا قد أبطلنا الأصل بالفرع . وذلك باطل .

لأنا نجيب عن الأول : بأن الشيطان اذا كان مشغوفا باضـلال الخلق ـ وهذا الطريق يفضى الى حصول مقصوده ـ لم يبعد أن يرضى بذلك اللعن ، ليحصل هذا المقصود له .

ونجيب عن الثانى : انا لانحتاج فى مقام السؤال الى الجزم بوجود الجن والشياطين ، بل يكفينا مجرد الاحتمال . ومجرد الاحتمال لايتوقف القول بصحة النبوة .

الوجه الرابع : ان محمدا عليه السـلام كان يقول : « جبريل ـ عليه السلام ـ هو الذى يأتينى بهذا القرآن » وهذا المعنى مذكور فى القرآن . قال الله تعالى : « انه لقول رسول كريم » [التكوير ١٩]

اذا ثبت هذا فنقول : بتقدير أن يقال : ان « جبريل » عليه السلام غير معصوم عن القبائح ، لم يبعد أن يقال : ان هذا القرآن كلامه ، وأنه ألقاه على محمد عليه السلام لقصد الاضلال والاغواء . وما لم يبطل هذا الاحتمال ، لم تثبت نبوة محمد عليه السلام فاذن القول بصحة نبوته عليه السلام ، موقوف على عصمة « جبريل » عليه السلام ، الا أنه لا طريق الى عصمة « جبريل » عليه السلام الا بصحة نبوة محمد عليه السلام ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر . فيكون دورا .

الوجه الخامس : ان مذهب جمهور الصائبة : أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة ، وأن هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس . واذا جاز ذلك ، فلم لايجوز أن يقال : بعض الكواكب يختار من الناس شخصا واحدا ، ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة . وقيل ابطال هذا الاحتمال ، في الدليل ، كان الشك قائما ، فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة .

الوجه السادس : ان المنجمين اتفقوا على أن لاتصالات الكواكب آثارا عجيبة فى هذا العالم . فلم لايجوز أن يقال : الرسول عليه السلام كان أعلم الناس بالنجوم ، فعلم أنه سيحدث اتصال عجيب فى الفلك ، وله تأثير عجيب فى هذا العالم ، فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الأثر وادعى النبوة فى ذلك الوقت ، فوقع ذلك الأثر العجيب على وفق دعواه . فظن الناس أنه معجز خلقه الله تعالى . وما كان الأمر كذلك .

الوجه السابع : ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ، ونفوسا ناطقة ، ونفوسا حيوانية فلكية . فلم لايجوز أن يكون المظهر لهذه الخوارق شيئا من هذه الأشياء عقلا ، أو نفسا ؟

الوجه الثامن : المنجمون اتفقوا على أن لسهم السعادة أثرا قويا فى تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ، ولسهم الغيب

أثرا قويا فى كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات . ونحن وان كنا نعلم بالدليل عدم صدقهم فى هـذه المقالة ، الا أن الاحتمال قائم . وبتقدير أن يكون ما قالوه حقا ، لم يمكننا أن نقطع بأن ظهور المعجزات من الله تعالى ، ولا بأن نقطع بأن اخبار الأنبياء عن المغيبات بوحى الله تعـالى ، بل جـاز أن يكون بقوة هذين السـهمين فى طوالعهم .

فثبت بهذه الوجوه الثمانية : انه لايمكن القطع بان فاعل هـذه المعجزات هو الله تعالى .

* * *

الاعتراض الثالث : سلمنا : أن فاعلها هو الله تعلى . فلم قلتم : انه تعالى فعلها لغرض التصديق ؟ وتقريره من وجهين :

الأول : انكم أقمتم الدلائل القاهرة على أنـه يمتنع أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بشىء من الأغراض والمقاصد . واذا كان كذلك ، امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذه المعجزات لأجل غرض التصديق .

الوجه الثانى : هو أنا نقول : الفعل امـا أن يكون موقوفا على الداعى ، وأما أن لايكون . فان كان موقوفا على الداعى ، كان الجبر لازمـا ـ على ما قررنـاه فى مسالة خلق الأفعال ـ واذا لـزم الجـبر كان البارى تعالى هو الخالق للكفر والمعاصى ، لأنه هو الذى فعـل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح . واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن الاضلال ممتنعا فى حق الله تعالى . واذا كان كذلك ، فلم لايجوز أن يقال : انه تعالى أظهر هذه المعجزات على يد هـذا الكاذب ، لأجل الاضلال ؟ وأما اذا قلنا : ان الفعل غير موقوف على الداعى ، فحينئذ لايبعد أن يقال : انه تعالى خلق هذه المعجزة لا لغرض البتة . وحينئذ لايمكن الاستدلال بحق المعجزة على التصديق .

الاعتراض الرابع : سلمنا أن أفعال الله تعالى معللة برعاية الأغراض والمقاصد . الا أنكم لم قلتم : انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجزات الا تصديق هذا المدعى ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟

ثم انا نذكر وجوها أخر على سبيل التبرع :

الأول : ان جملة هذه الأفعال الموافقة للعادات ، لابد أن يكون لها أول . لما ثبت أن العالم محدث ، وحدوث كل واحد منها فى المرة الأولى يكون على خلاف العادة ، ثم انه تعالى جعل ذلك دائما مستمرا فيما بعد ذلك . فكذا ههنا لم لايجوز أن يقال : انه سبحانه وتعالى أراد أن يبدأ باحداث هذا الفعل الخارق للعادة ، ثم انه يديمه بعد ذلك ، ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك ؟ وبالجملة : فلم لايجوز أن يكون هذا الذى حدث هو ابتداء عادة ، وستصير مستمرة بعده ؟

الثانى : انه يجوز أن يكون حدوث هذا الشىء على سبيل العادة ، الا أنه عادة لاتحصل الا فى أزمنة متطاولة . وذلك لأن دور الفلك الثامن لايتم ـ عند بعضهم ـ الا فى مدة ستة وثلاثين ألف سنة . وعلى هذا تكون العادة المستمرة المطردة : هو أن كل كوكب يحصل فى كل ستة وثلاثين ألف سنة فى موضع معين من الفلك . فمن نظر الى حصوله فى ذلك الوقت ظن أنه خارق للعادة ، ومن عرف الوضع المقتضى لذلك ، علم أنه عادة متطاولة ، فكذا ههنا يجوز أن يقال : هذا الذى حدث ، انما حدث على وفق عادة متطاولة .

الثالث : انه لما انشق القمر على السماء ، فلعل انسانا آخر فى جانب آخر من الأرض ، ادعى النبوة ، وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فى هذا الوقت ، وهو تعالى انما أظهره فى ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان ، لا لهذا الانسان .

الرابع : ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب ، وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة ، فان الله يظهر المعجزة على وفق دعواه ، حتى يصير ذلك موهما لكونه صادقا ، الا أنه لما قرر فى عقل المكلف أنه يجوز أن يكون غرض الله تعالى منه شيئا آخر سوى التصديق ، وكان خلق هذا المعجز يجرى مجرى انزال المتشابهات ، وخلق الأوهام المورثة للشبهات ، وكان المقصود منها : أنه يصعب الاحتراز عنها ، فاذا احترز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها ، كان ثوابه أعظم ٠

وعلى الجملة : فمن الذى يمكنه أن يعرف أقسام حكم الله تعالى فى خلق الأشياء ؟ وحينئذ كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى فى هذا الفعل ، الا هذا الوجه الواحد ، تحكما من غير دليل ٠ والله الهادى ٠

الاعتراض الخامس : هب أن غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات ، أن يستدل به : على أن الله صدقه ٠ فلم قلتم : ان هذا الاستدلال حق ؟ بيانه : ان على مذهب أهل السنة : الله تعالى خالق الكفر فى قلب الكافر ، وخلق ما يوهم الكفر ليس أبعد منه ٠ وعلى هذا التقدير لايمكن الاستدلال بالمعجز ، على كون المدعى صادقا ٠

فهذا مجموع الاعتراضات فى هذا المقام ٠

* * *

ثم قال المنكرون : وأما ما عولتم عليه من الدلائل فى بيان أن المعجزات تدل على الصدق ٠ فحاصل الكلام فيه : انكم ادعيتم أن فى الشاهد : اقدام الملك على الفعل الخارق للعادة ، يدل على كونه مصدقا للمدعى فى دعواه ٠ واذا ثبت ذلك فى الشاهد ، فحينئذ تقيسون الغائب عليه ، فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين :

أما المقام الأول : فنقول : لانسلم أن ظهور ذلك الفعل من الملك ، يدل على أنه يصدق المدعى فى دعواه ، ولا ننكر أنـه يوهـم ذلك . وأما أن يدل عليه قطعا ، فهذا ممنوع . وذلك لأن أقصى ما فى الباب أن يقال : انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب ، ولم يفعله قبل ذلك الطلب . فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما . والدوران وجودا وعدما يدل على العلية .

الا أنا نقول : قد بينا أن الدوران وجودا وعدما ، لايدل على العلية . والذى يحقق ذلك : أنه لا يبعد أن يقال : لما التمس ذلك المدعى من ذلك الملك أن يحرك قلنسوته ، فانه حصل فى ذلك الوقت سبب آخر ، أستقل بأن يحرك الملك قلنسوته لأجله ، لا لأجل طلب المدعى . اما لأجل أن عقربا وقع على قلنسوته ، فى ذلك الوقت ، أو لأجل أنه تألم رأسه من تلك القلنسوة فى ذلك الوقت ، او لأجل أن انسانا آخر أشار اليـه اشارة ، اقتضت أن يحرك الملك قلنسوته . **وبالجملة :** فالمعلوم أنه لابد للملك من غرض فى تحريك القلنسوة ، فأما أنه لا غرض الا تصديق هذا المدعى ، فهذا لاشك أنه ظاهر . وأما القطع فلا سبيل اليه .

المقام الثانى : هـب أنه ثبت هـذا المعنى فى الشـاهد ، فكيف يقيسون الغائب عليه ؟

وطريق السؤال عليه من وجهين :

الأول : ان القياس لايفيد اليقين . لاحتمال أن ما لأجله وقعت المفارقة بين الأصل والفرع : معتبراً فى الأصل أو مانعاً فى الفرع .

الثانى : انا عارفون بأحوال ذلك الملك وبأخلاقه ومناهج أفعاله ، فلاجرم يمكننا أن نعرف أنه انما فعل ذلك الفعل ، لأجل ذلك الغرض . وأما أنواع حكم الله تعالى فى أفعاله ومخلوقاته ، فليس لأحد سبيل

الى معرفتها ، ولاقدرة لأحد على الاطلاع عليها . ولهذا قال : « ما أشهدتهم خلق السموات والارض » [الكهف ٥١] واذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكن قياس أفعال الله تعالى على افعال العباد ؟

هذا جملة الكلام فى السؤال . وبالله التوفيق .

* * *

والجواب :

قوله أولا : « انخراق العادات محال » قلنا : قد بينا أن الخرق والالتئام ، على الأجرام الفلكية جائزان . وأيضا : بينا أن مايصح على جسم ، يصح على سائر الأجسام .

قوله ثانيا : « لم قلتم : ان موجد هذه المعجزات هو الله تعالى » ؟ قلنا : قد بينا فيما تقدم : أنه لامؤثر الا قدرة الله . وعلى هذا التقدير تسقط الوجوه الثمانية التى ذكرتموها .

قوله ثالثا : « ان أفعال الله غير معللة بالأغراض » قلنا : فرق بين العلة وبين المعروف . ونحن لاندعى أن خلق المعجز انما كان لغرض التصديق ، بل نقول : خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وكما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعانى القائمة بذات المتكلم ، فكذلك هذه الأفعال الخارقه للعادات اذا حصلت عقيب الدعوى ، صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز .

قوله رابعا : « يحتمل أن يكون المقصود من خلق المعجزات أمورا أخر ، سوى التصديق » قلنا : لانسلم بل هو متعين للدلالة على حصول التصديق . والدليل عليه : ان موسى عليه السلام لما قال : « الهى ان كنت صادقا فى ادعاء الرسالة ، فاجعل هذا الجبل واقفا فى الهواء

فوق رؤسهم » . ثم ان القوم يشاهدون أنهم كلما آمنوا به تباعد الجبل عنهم ، وكلما هموا بتكذيبه ، قرب أن يسقط عليهم ، فعند هذا يعلم كل أحد بالضرورة : أن المقصود من هذا الاظلال تصديق المدعى فى ادعاء الرسالة .

قوله خامسا : « اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى ، فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق » : قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : ان هذا السؤال كما أنه لازم علينا ، فهو أيضا لازم على « المعتزلة » وذلك لأنه انما يقبح من الله اظهار هذه المعجزة على يد الكاذب ، اذا كان الغرض من خلق المعجزة ، تصديق المدعى . وأما بتقدير أن يكون الغرض منه شيئا آخر ، سوى التصديق ، لم يقبح ذلك . ولما ثبت أنه لايبعد أن يكون لله تعالى أغراض أخر من هذا المعجز سوى التصديق ، يلزمهم أن يحكموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب .

لايقال : اظهار المعجزة على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا ، لأنه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق ، فلا شك فى قبحه . وان كان الغرض منه شيئا آخر سوى التصديق ، لكنه خلقه مقارنا لدعوى الكاذب ، يوهم أن الغرض منه : تصديقه . ففعل مايوهم تصديق الكاذب قبيح أيضا .

لأنا نقول : ان كان مايوهم القبيح قبيحا ، وجب أن يكون انزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا . وبالاتفاق أنه واقع وليس بقبيح . فعلمنا : أنه انما لم يقبح لأنه وان كان موهما للباطل ، الا أن فيه احتمال أن مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره ، فلو قطع المكلف بحكمه على ذلك توجه الباطل ، مع أنه فى نفسه محتمل لغير

ذلك الوجه ، لكان التقصير من المكلف ، حيث جزم لا فى موضع الجزم . وكذا ههنا انه تعالى اذا أظهر المعجزة على وفق الدعوى فى حق الكاذب ، فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك المدعى ، الا أنه يكون المراد : القاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف منها ، فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة . واذا كان هذا محتملا ، فلو قطع المكلف بأن الغرض منه : تصديق المدعى ، لكان التقصير منه لا من الله تعالى ، حيث قطع لا فى موضع القطع .

واعلم : أنه لاجواب على أصول المعتزلة عن هذه المعارضة .

والوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال :

انا نقدم على ذكر المقصود مقدمة ، فنقول : ان الشىء قد يكون جائز الوقوع فى نفسه ، ومع ذلك فانا نعلم علما ضروريا أنه غير واقع ، ألا ترى أنا نجوز دخول شخص فى الوجود من غير أبوين ، ونجوز أن يدخل فى الوجود شيخ هرم ، من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ، ثم انا اذا أبصرنا انسانا شيخا ، علمنا بالضرورة : أنه متولد من الأبوين ، وأنه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا . وكذا القول فى جميع الأمور العادية .

اذا عرفت هذا فنقول : انا قد بينا : أن دلالة المعجزة على أن خلق المعجز لصدق المدعى ، معلوم بالضرورة . كما ضربنا من المثال فى اظلال الجبال . أقصى ما فى الباب : أن يقال عنه : يجوز أن تكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الاظلال . الا أنا نقول : ان الشىء اذا علم وجوده بالضرورة ، لم يكن تجويز نقيضه ، يقدح فى ذلك العلم الضرورى . كما بيناه فى هذه المقدمة .

وأما قوله سادسا : « انكم أثبتم الحكم فى الشاهد بالدوران ، ثم قستم الغائب عليه » .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، بل نقول : ان دلالة المعجزة على التصديق أمر معلوم بالضرورة · والمقصود من ذكر المثال : التنبيه على صدق قولنا : ان هذا الشيء معلوم بالضرورة · لا أنا نقيس صورة على صورة · فهذا غاية الكلام فى هذا الدليل ·

وأما منكرو النبوة فقد احتجوا بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : التكليف باطل ، فالبعثة أيضا باطلة ·

اما المقدمة الأولى : ـ وهى ان التكليف باطل ـ فقد احتجوا عليه بوجـــوه :

الأول : ان الجبر حق ، فالتكليف باطل · انما قلنا : ان الجبر حق · وذلك لانا بينا فى مسألة خلق الافعال : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى · واذا كان الأمر كذلك ، فحال ما خلق الله تعالى تلك الأفعال ، لا يتمكن العبد من ترك الفعل ، وحال ما لا يخلقها فيهم ، لا يتمكن من الفعل · فثبت : أن على هذا التقدير لايكون العبد قادرا البتة لا على الفعل ولا على الترك ·

وانما قلنا : انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا ، لأنا نعلم ببداهة العقل : أن من قيد يدى الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ، ثم ألقاه من شاهق جبل ، ثم يقول له : قف فى الهواء ، والا عذبتك عذابا شديدا مؤبدا ، فان هذا مستقبح فى بداهة العقل ، ولو أنه كلف الأعمى بنقط المصاحف ، وكلف المفلوج أن يطير فى الهواء ، فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك فى بداهة عقولهم ، ويقطعون بأن هذا لايليق بأحكم الحاكمين · فثبت بما ذكرنا : أن الجبر حق ، وثبت أنه متى كان الجبر حقا ، كان التكليف باطلا ·

الثانى : ان البارى ـ سبحانه وتعالى ـ عالم بجميع المعلومات · والشيء الذى حصل التكليف به ، اما أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم

اللاوقوع . فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع ، فالتكليف به عبث . وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع ، فكان التكليف به ظلما . فثبت : أن القول بالتكليف باطل .

وربما ذكروا هذا الكلام فى معرض آخر ، وهو أن المقصود من التكليف : جلب الثواب . وان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع ، فحينئذ لا حاجة البتة الى فعل الطاعة ، وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع . وحينئذ لافائدة فى فعل الطاعة .

الثالث : ان التكليف اما أن يتوجه حال استواء الداعى الى الفعل والترك ، أو حال رجحان احد الداعبين على الآخر . أما حال الاستواء فمحال . لأن الفعل ترجيح . وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين ، وأما حال الرجحان فمحال . لأن الراجح واجب ، والمرجوح ممتنع – على ما بينا تقرير هذه المقدمة فى مواضع – وان وقع التكليف بالراجح ، كان ذلك تكليفا بايقاع شىء واجب لوقوع ، وان كان تكليفا بالمرجوح ، كان ذلك تكليفا بايقاع ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم فى مسألة خلق الأفعال .

الرابع : ان التكليف لا فائدة فيه البتة ، فكان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم .

وانما قلنا : انه لافائدة فيه . لأن تلك الفائدة ، ان عادت الى المعبود ، لزم ان يكون فى محل النفع والضرر والزيادة والنقصان . وهو محال . وان عادت الى العابد فهو أيضا باطل . لأن جميع الفوائد محصورة فى أمرين : اما اللذة ، واما السرور ، أو ما يكون مفضيا اليهما واما دفع الألم أو دفع الغم ، أو ما يكون مفضيا اليهما . والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف . فكان توسط التكليف عبثا . واذا ثبت هذا فظاهر : أن العبث لايليق بأحكم الحاكمين .

الخامس : ان تكليف من علم أنه يكفر أو يفسق غير لائق بالحكمة ، لأن المكلف به اذا دخل فى الوجود ، لزم تجهيل المعبود ، وان لم يدخل فى الوجود ، لزم استحقاق العبد للعقاب . وفعل شيء لافائدة فيه – الا أحد هذين الأمرين المحذورين – لايليق بالحكمة .

السادس : ان التكليف يقتضى شغل القلب بتلك الأعمال . واشتغال القلب بغير الله ، يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله ومحبته ، وكل ما كان مانعا عن المحبة والمعرفة ، كان تركه من أوجب الواجبات .

فثبت بهذه الوجوه الستة : أن القول بالتكليف باطل . واذا ثبت هذا ، كان القول بالبعثة أيضا باطلا . لأنه لافائدة من البعثة ، الا توجيه التكاليف على الخلق . واذا كان المقصود باطلا ، كان التبع أولى بالبطلان .

والشبهة الثانية لمنكرى النبوات : ان الأفعال اما أن يكون حسنها معلوما ، أو يكون قبحها معلوما ، أو لا نعلم لا حسنها ولا قبحها . فان كان حسنها معلوما : علمناه ، ولا حاجة بنا فى ذلك الى تعريف الشرع ، وان كان قبحها معلوما : تركناه . وان لم نعلم لاحسنها ولا قبحها ، فهذا الشيء اما أن يكون فعله اضطراريا ، كالتنفس فى الهواء ، وما يجرى مجراه ، واما أن لايكون كذلك . فان كان فعله اضطراريا ، كان حورا (١٤) لامحالة ، لأن تكليف ما لايطاق لايليق بالحكمة . وان لم يكن فعله اضطراريا ، وجب علينا تركه ، لأن مثل الشيء لاحاجة بنا الى فعله . وفى فعله خطر واحتمال ضرر ، وكل ما كان كذلك اقتضى العقل تركه .

---

(١٤) مجبورا : ب

فثبت بما ذكرنا : أن جملة أحكام الأفعال فى الفعل والترك معلومة لنا . واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن فى بعثة الرسول فائدة . فتكون البعثة عبثا . والعبث غير جائز على الحكيم .

والشبهة الثالثة لمنكرى النبوات : انا نشاهد فى الشرائع أفعالا غير لائقة بالحكمة . مثل أعمال الحج ، ومثل ايجاب الفرق بين المتشابهات . فانهم خصصوا بيتا معينا بالتعظيم ، من غير سبب . وخصصوا أوقاتا معينة بالعبادات المعينة ، مع أن سائر الأوقات مساوية لها . وذلك لأن اليوم الأخير من رمضان ، واليوم الأول من شوال ، يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه ، ثم خصصوا أحدهم بحرمة الافطار ، والآخر بحرمة الصوم . وذكروا من أمثال هذه المسائل شيئا كثيرا (١٥) .

والشبهة الرابعة لمنكرى النبوات – وهى شبهة اليهود – : ان النسخ باطل . واذا كان كذلك ، كان شرع محمد صلى الله وسلم باطلا .

وانما قلنا : ان النسخ باطل لوجوه :

الأول : ان موسى لما بلغ شرعه الى أمته . فاما أن يقال : انه بين أن شرعه مؤبد ، أو يقال : انه بين أن شرعه منقطع ، أو لم يبين لا هذا ولا ذاك .

لاجائز أن يقال : انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع . وذلك لأنه لو بين ذلك وشرحه لأمته ، لوجب أن يصير ذلك معلوما بالتواتر لأمته ، فيلزم أن يكون العلم بكون شرعه منقطعا ، مساويا للعلم بأصل شرعه . ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى . لأن ما ثبت بالتواتر لايمكن انكاره . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك لأن

---

(١٥) شبها كثيرا : ب

اليهود مع اختلافهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، أتفقوا على أن الأمر ليس كذلك .

ولا جائز أيضا : أن يقال : انه عليه السلام بين ذلك الشرع ، ولم يبين أنه دائم ، أو منقطع . لأنه لو كان كذلك لما وجب بمقتضى شرعه شىء من الأعمال ، الا مرة واحدة . لأن مقتضى الأمر المطلق هو الفعل مرة واحدة ، لا التكرار ، وبالاجماع هذا باطل . ولما بطل هذان القسمان تتعين القسم الأول وهو أنه عليه السلام لما بلغ شرعه الى أمته ، بين أنه دائم . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون شرعه دائما ، والا لزم نسبة الكذب اليه . وانه باطل .

وأيضا : فلو جاز فيه أن يقال انه عليه السلام وان أخبر أن شرعه دائم ، لكنه لم يدم ، فلم لايجوز أن يقال : ان محمدا عليه السلام أخبر أن شرعه دائم ، ثم انه لايدوم ؟ ومعلوم أن هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع . وهو باطل .

الثانى : انه تعالى لو أمر بشىء ، ثم نهى عنه ، لدل ذلك على البداء وانه غير جائز .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : المصالح تتبدل بحسب اختلاف الأوقات ، كالطبيب يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة ، ثم انه ينهاه عنه بعد ذلك ؟ لأنا نقول : هذا انما يقبل فيما يظهر فى تبديله أثر وفائدة ، كماذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج . وههنا ليس كذلك . فان تحويل العبادة من « السبت » الى « الجمعة » وتحويل القبلة من « بيت المقدس » الى « الكعبة » لاترى فيه فائدة . ولا أثر البتة . فظهر الفرق .

الثالث : ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الأرض ومغاربها فى البلاد ، ينقلون عن موسى عليه السلام أنه قال : « تمسكوا

بالسبت ما دامت السموات والأرض » وخبر التواتر مفيد للعلم . وقول موسى عليه السلام حجة . ومتى ثبت هذان الأمران ، لزم الطعن فى شرع محمد عليه السلام .

فهذا مجموع شبهات المنكرين .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى من وجهين :

الأول : ان الخصم يقول : « القول بالتكليف بـاطل » . وعند منه (١٦) تكليف باعتقاد بطلان التكليف ، فكان كلامه متناقضا .

الثانى – وهـو الجـواب الحقيقى – : ان مذهبنا : أن التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد ، وهـو أنه اعـلام بنزول العقـاب ، أو بنزول الثواب . فان من صدر عنه الفعل الذى كلف به ، كان ذلك علامة على نزول الثواب ، ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل ، كان ذلك علامة على نزول العقاب . وليس لأحد اعتراض على الله تعالى : أنه لم خصص هذا بالثواب ، وذلك بالعقاب ؟

وأما الشبهة الثانية : فجوابها : أن نقول : « هب أن العقل كـ فى التعريف ، لكن لم لايجوز أن تكون الفائدة فى البعثة تأكيدا لذلك التعريف ؟ ولهذا السبب أكثر الله تعالى من ذكر الدلائل على التوحيد ، مع أن الواحد منها كاف .

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها ظاهر على انكار الحسن العقلى . لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . وأما على تسليم الحسن والقبح العقليين ، فجوابها : ان وجه الحسن فيها على التفصيل . وان لم يكن معلوما ، الا أن وجه القبح فيها أيضا غير معلوم . ولا يبعد ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة ، وان كنا لانعرفه .

---

(١٦) فيه : ب

وأما الشبهة الرابعة : فجوابها : لم لايجوز أن يقال : انه عليـــه السلام بين أن شرعه منقطع مجذوذ ، وكان ذلك معلوما بالتواتر فى دينه (١٧) الا أن قومه هلكوا بالكلية فى زمان « بخت نصر » وصار الباقى أقل من عدد التواتر ، فلا جرم انقطع هذا النقل .

وقوله : « النسخ يدل على البداء » قلنا : لا نسلم . فانه لايمتنع اختلاف الأحكام لاختلاف المصالح .

وقوله : « لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يـــوم الجمعة » قلنا : كما لم يعلم وجه الحكمة بالتفصيل فى هذا التحويل ، لم نعلم ايضا عدم الحكمة فيه . فسقط الاستدلال .

وقوله : « اليهود نقلوا قوله عليه السلام : « تمسـكوا بالسبت » قلنا : ان تواترهم منقطع . فلا يفيد العلم (١٨) وبالله التوفيق (١٩) .

---

(١٧) من زمنـه : ب

(١٨) القطع : ا

(١٩) توراة موسى عليه السلام نزلت عليه من الله تعالى فى جبل الطور بسيناء . وقد عرفها الربانيون والأحبـــار الذين هم من نسل بنى أخى موسى ، ومن اللاويين . ولم يحرفوها الا فى مدينة «بابل» سنة خمسمائة وستة وثمانية من قبل الميلاد . ايام فتنتهم مع « نبوخذ نصر » ملك بابل . وجعلوها خمسة أسفار . وبعد الرجوع من بابل اختلف السامريون والعبرانيون حول عاصمة الدولة والجبل المقدس . فظهر اختلاف بين توراة السامرين وتوراة العبرانيين . وفى التوراة أن الله تعالى قسم بركة ابراهيم عليه السلام فى الأمم بين ولديه اسماعيل واسحق عليهما السلام . وبدأت البركة باسحق أولا . فمنه جاء موسى بالتوراة نورا وهدى للناس ، وجعل الله فى نسله أنبياء وملوك على الأمم . ولفظ « الأبد » المذكور فى التوراة عن شريعة موسى وعن التمسك بالسبت ابدا . معناه : الأبد الذى ينتهى بمجىء بركة اسماعيل . لأن البركة معناها : أن يكون فى نسل اسحق ملك ونبوة ، وأن يكون فى =

[illegible] الأول

فى
عصمة الأنبياء
عليهم السلام

اعلم : أن الاختلاف فى هذه المسألة واقع فى أربعة مواضع :

الاول : ما يتعلق بالاعتقاد . وأجمعت الأمة على لزوم عصمتهم عن الكفر والبدعة ، الا الفضلية من الخوارج فانهم يجوزون [illegible]

=

نسل اسماعيل ملك ونبوة . وقد جاء لفظ الأبد فى التوراة محددا بمدة فى قصة العبد المؤبد ـ وقد ذكرناها فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة ـ وكاتب التوراة لم يحذف النصوص عن بركة اسماعيل . وانما قال : ان العهد المبرم بين الله وبين ابراهيم فى نسله هو فى نسل اسحق وحده . وليس فى اسماعيل .

ففى التوراة قال الله لابراهيم عليه السلام : « اقيم عهدى بينى وبينك ، وبين نسلك من بعدك فى أجيالهم عهدا ابديا لأكون الها لك ، ولنسلك من بعدك ، واعطى لك ولنسلك من بعدك ارض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا » [تك ١٧ : ٧ ـ ٩] ونسل ابراهيم منه اسماعيل واسحق ، لقوله : « باسحاق يدعى لك نسل ، وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك » [تك ٢١ : ١٢ ـ ١٣] وقال الملاك لهاجر عن اسماعيل « سأجعله أمة عظيمة » [تك ٢١ : ١٨] فجاء الكاتب ليلبس الحق بالباطل وليضع ما يدل على أن العهد خاص باسحق فى هذا النص وهو «١٨ وقال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش أمامك ١٩فقال الله : بل سارة امرأتك تلد لك ابنا ، وتدعو اسمه اسحق ، وأقيم عهدى معه عهدا أبديا لنسله من بعده ٢٠ وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه ، ها أنا أباركه ، وأثمره وأكثره كثيرا جدا ، اثنى عشر رئيسا يلد ، وأجعله أمة كبيرة . ٢١ ولكن عهدى أقيمة مع اسحق الذى تلده لك سارة فى هذا الوقت فى السنة الآتية » [تك ١٧ : ١٨ ـ ٢١]

الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وذلك لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم . وكل ذنب فهو كفر عندهم ، وبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم . وأما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر ، على سبيل التقية .

الثانى : ما يتعلق بتبليغ الشرائع والأحكام من الله تعالى . وأجمعت الأمة على أنه لايجوز عليهم التحريف والخيانة فى هذا الباب ، لا بالعمد ولا بالسهو ، والا لم يبق الاعتماد على شىء من الشرائع .

الثالث : ما يتعلق بالفتوى . وأجمعت الأمة على أنه لايجوز تعمد الخطأ . أما سبيل السهو فقد اختلفوا فيه .

الرابع : ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم . وقد اختلفت فيه الأمة على **خمسة مذاهب** :

الأول : قول الحشوية : وهو أنه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر .

الثانى : انه لايجوز منهم تعمد الكبيرة البتة . وأما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لايكون منفرا . فأما ان كان تعمد الصغيرة منفرا ، فذلك لايجوز عليهم ، مثل التطفيف بما دون الحبة . وهذا قول أكثر « المعتزلة » .

الثالث : انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة . ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ فى التأويل . وهذا قول «الجبائى»

الرابع : انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة ، لاتعمدا ولا بالتأويل الخطأ . أما السهو والنسيان فجائزان عليهم ، ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان ، لما أن علومهم أكمل ، فكان الواجب عليهم المبالغة فى الصدق والتحفظ والتيقظ .

الخامس : انه لايجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة ، لا بالعمد ولا بالتأويل ، ولا بالسهو ولا بالنسيان . وهذا مذهب « الروافض » واختلفت الأمة أيضا فى وقت وجوب هذه العصمة . فالروافض قالت : انها من أول الولادة الى آخر العمر ، وقال الأكثرون : هذه العصمة انما تجب فى زمان النبوة ، وأما قبل النبوة فهى غير واجبة . وهو قول أكثر أصحابنا ، وقول « أبى الهذيل » و « أبى على الجبائى »

والذى نقوله : (٤) ان الأنبياء ـ عليهم السلام ـ معصومون فى زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد ، أما على سبيل السهو فجائز . ويدل على وجوب العصمة وجوه :

الحجة الأولى : لو صدر الذنب عنهم ، لكان حالهم فى استحقاق الذم عاجلا ، والعقاب آجلا ، أشد من حال عصاة الأمة . وهذا باطل فصدور الذنب عنهم أيضا باطل . بيان الملازمة : ان أعظم نعم الله على العباد اعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة . وكل من كانت نعم الله تعالى عليه أكثر ، كان صدور الذنب عنه أفحش . وصريح العقل يدل عليه ، ثم يؤكده من النقل وجوه :

أحدها : قوله : « يانساء النبى لستن كاحد من النساء . ان اتقيتن » [الأحزاب ٣٢] « من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرا » (الأحزاب ٣٠)

وثانيها : ان المحصن يرجم وغيره يجلد .

والثالث : ان العبد يحد نصف حد الحر .

فثبت بما ذكرنا : أنه لو صدر الذنب عنهم ، لكان حالهم فى استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل ، فوق حال جميع عصاة الأمة ،

---

(٤) والذين يقولون : ا

الا أن هذا باطل بالاجماع • فان أحدا لايجوز أن يقول (٥) الرسول أخس حالا عند الله تعالى ، وأقل مرتبة ومنزلة من كل واحـــد من اللصوص والزناة • وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم •

الحجة الثانية : لو صدر عنهم الذنب ، لما كانوا مقبولى الشهادة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة • فتصبحوا على ما فعلتم نادمدين » [الحجرات ٦] • أمرنا بالتثبيت والتوقف فى قبول شهادة الفاسق ، الا أن هــذا باطل • فان من لم تقبل شهادته فى الحبة ، كيف تقبــل شهادته فى الأديان الثابتة الى يوم القيامة •

وأيضا : فان الله تعالى شهد بأن محمدا صلى عليه وآله وسلم شهيد على الكل يوم القيامة • قال الله تعالى : « لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » [البقرة ١٤٣] ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيامة ، كيف يكون بحــال لا تقبل شــهادته فى الحبــة ؟

الحجة الثالثــة : لو صدر الذنب عنهــم ، لوجب زجرهم ، لأن الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، عامة • لكن زجر الأنبياء غير جائز • لقول الله تعالى : « ان الذين يؤذون الله ورسوله ، لعنهم الله فى الدنيا والآخرة » [الأحزاب ٥٧] فكــان صدور الذنب عنهم ممتنعا •

الحجة الرابعة : لو صدر الفسق (٦) عن محمد عليه السلام لكنا اما أن نكون مأمورين بالاقتداء به • وذلك باطل • لأن الأمر بالفسق

---

(٥) أن يقول : ان •• الخ : ب
(٦) الذنب : ب

لايجوز على الحكيم ، أو لانكون مأمورين بالاقتداء به . وهو أيضا باطل . لقوله تعالى : « قل : ان كنتم تحبون الله ، فاتبعونى يحببكم الله » (آل عمران ٣١) ولما كان صدور الفسق عنه ، يفضى الى احد هذين القسمين الباطلين ، كان صدور الفسق عنه محالا .

الحجة الخامسة : لو صدرت المعصية عن الانبياء ـ عليهم السلام ـ لوجب أن يكونوا موعودين بعذاب جهنم ، لقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله . فان له نار جهنم » [الجن ٢٣] ولكانوا ملعونين ، لقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » [هود ١٨] وباجماع الأمة : هذا باطل . فكان صدور المعصية عنهم باطلا .

الحجة السادسة : انهم كانوا يأمرون بفعل الطاعات وترك المعاصى ، فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعاصى ، لدخلوا تحت قوله تعالى : « لم تقولون ما لا تفعلون ؟ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » [الصف ٢ ـ ٣] وتحت قوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ؟ أفلاتعقلون » ؟ (البقرة ٤٤) ومعلوم أن هذا فى غاية القبح . وأيضا : أخبر الله عن رسوله شعيب ببراءة نفسه عن ذلك . فقال : « وما أريد أن أخالفكم الى ما انهاكم عنه » [هود ٨٨]

الحجة السابعة : قال الله تعالى (٧) « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » [الأنبياء ٩٠] والالف واللام فى صيغة الجمع تفيد العموم . فدخل تحت لفظ « الخيرات » فعل كل ما ينبغى ، وترك كل ما لا ينبغى وذلك يدل على أنهم كانوا فاعلين لكل الطاعات ، تاركين لكل المعاصى .

الحجة الثامنة : [قال الله تعالى فى صفة ابراهيم واسحاق ويعقوب] (٨) « وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار » [ص ٤٧]

---

(٧) تعالى فى صفة ابراهيم واسحق ويعقوب : الاصل
(٨) قوله تعالى : الاصل

وهذان اللفظان ـ أعنى « المصطفين » و « الأخبار » ـ يتناولان جملة الأفعال والتروك ، بدليل : جواز الاستثناء . يقال : فلان من المصطفين الأخيار الا فى كذا ، والاستثنـاء يخرج من الكلام مالولاه لدخـل . فدلت هذه الآية على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار فى كل الأمور . وهذا ينافى صدور الذنب عنهم .

ونظيره قوله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ، ومن الناس » [الحج ٧٥] وكذلك قوله : « ان الله اصطفى آدم ونوحـا ، وآل ابراهيم وآل عمران ، على العالمين » [آل عمران ٣٣] : وقال فى حق ابراهيم : « ولقد اصطفيناه فى الدنيا ، وانه فى الآخرة لمن الصالحين » [البقرة ١٣٠] وقال فى حق موسى : « انى اصطفيتك على النـاس برسـالتى وبكلامى » [الأعـراف ١٤٤] وقال تعالى : « واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب أولى الأيدى والأبصار ، انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ، وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » [ص ـ ٤٧]

ولايقال : الاصطفاء لايمنع من فعل الذنب ، بدليل قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا . فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات . باذن الله . ذلك هو الفضل الكبير » (فاطر ٣٢) . قسم المصطفين الى الظالم ، والمقتصد ، والسابق . نقول : الضمير فى قوله « فمنهم » عائـد الى قوله « من عبادنا » لا الى قوله « اصطفينا لأن عود الضمير الى أقرب المذكورين واجب .

الحجة التاسعة : قوله تعالى حكاية عن ابليس : « فبعزتك لأغوينهم أجمعين ، الا عبـادك منهـم المخلصين » [ص ٨٢ ـ ٨٣] استثنى المخلصين عن اضلاله واغوائه ، ثم انه تعالى شهد على ابراهيم واسحق ويعقوب ، أنهم من المخلصين ، حيث قال : « انا أخلصنا هم بخالصـة

ذكرى الدار » [ص ٤٦] وقال فى حق يوسف : « انه من عبـــادنا المخلصين » ولما أقر ابليس بأنه لايغوى المخلصين ، وشهد الله تعالى بان هؤلاء من المخلصين ، ثبت : أن اغواء ابليس ووسوسته ما وصلا اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم ٠

الحجة العاشرة : قال الله تعالى : « ولقد صدق عليهم ابليس ظنه ، فاتبعوه ٠ الا فريقا من المؤمنين » [سبأ ٢٠] فذلك القوم الذين لـــم يتبعوا ابليس ٠ اما يقال : انهم هم الانبياء والرسل ــ عليهم الســلام ــ أو غيرهم ٠ فان كانوا غير الأنبياء ، لزم أن يكونوا افضل من الأنبياء لقوله تعالى : «« ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) ٠

وتفضيل غير النبى على النبى باطل بالاجمــاع ٠ فوجب القطع بأن أولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الأنبياء عليهم السلام ٠ وكل من أذنب فقد اتبع ابليس ٠ فدل هذا على أن الأنبياء عليهم السلام ما أذنبوا البتة ٠

الحجة الحادية عشر : انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان ، كما قال : « أولئك حزب الشيطان ، ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » [المجادلة ١٩] وحزب الله ، كما قال : « أولئك حزب الله ، ألا ان حزب الله هم المفلحون » [المجدلة ٢٢] ولاشك أن حزب الشيطان هم الذين يفعلون مايريده الشيطان ويأمرهم به ، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء والرسل ، لصدق عليهم أنهم من حزب الشــيطان ، ولصدق عليهم قوله تعالى : « الا ان حــزب الشيطــان هــم الخاسرون » ولصدق على الزهاد من آحاد الأمة قوله تعالى : « الا أن حزب الله هم المفلحون » وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من آحاد الأمة ، أفضـل بكثير من الأنبياء ــ عليهم السلام ــ ولاشك فى بطلان ذلك ٠

الحجة الثانية عشر : ان أصحابنا بينوا أن الانبياء أفضل من الملائكة وسنقيم الدلالة على أن الملائكة ما اقدموا على شىء من الذنوب ، فـلو

صدرت الذنوب عن الانبياء ـ عليهم السلام ـ لامتنع أن يكونوا أزيد في الفضل (٨) عن الملائكة . لقوله تعالى : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، كالمفسدين في الأرض . أم نجعل المتقين كالفجار » (ص ٢٨)

الحجة الثالثة عشر : قوله تعالى في حق ابراهيم : « انى جاعلك للناس اماما » [البقرة ١٢٤] والامام هو الذى يقتدى به . فلو صدرت الذنوب عن ابراهيم ، لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا . وانــه باطل .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » [البقرة ١٢٤] وكل من أقدم على الذنب كان ظالما لنفسه ، لقوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه » الآيــة [فاطر ٣٢] اذا عرفت هذا فنقول : ذلك العهد الذى حكم الله تعالى بأنه لايصل الى الظالمين أما أن يكون هو عهد النبوة ، أو عهد الامامة . فان كان الأول فهو المقصود . وإن كان الثانى فالمقصود اظهر ، لأن عهد الامامة أقل درجة من عهد النبوة . واذا لم يصل عهد الامامه الى المذنب العاصى ، فبأن لايصل اليه عهد النبوة أولى .

الحجة الخامسه عشر : روى أن « خزيمة بن ثابت » شهد على وفق قول النبى ـ عليه السلام ـ مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة . فقال عليه السلام : «كيف شهدت مع أنك ما كنت عالما بكيفية الواقعة ؟ » فقال خزيمة : انى أصدقك فيما تخبر عنه من أحوال السموات . أفلا أصدقك في هذا القدر ؟ ولما ذكر ذلك صدقه النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولقبه بذى الشهادتين . فلو كان الذنب جائزا على الأنبياء عليهم السلام ، لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جائزة .

* * *

---

(٨) زائدين في الفضل : ب

واعلم : أنا لما فرغنا من ذكر الدلائل الدالة على عصمة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ فلنذكر الآن ما يدل على عصمة الملائكه ـ عليهم السلام ـ ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى فى صفة الملائكة : « يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون » [النحل ٥٠] فقوله : « يفعلون ما يؤمرون » يتناول جميع الملائكة فى فعل جميع المأمورات ، وترك جميع المنهيات ، لأن كل مانهى عن فعله ، فقد أمر بتركه .

الحجة الثانية : قوله : « يسبحون الليل والنهار ، لايفترون » [الأنبياء ٢٠] ومن صفته كذا لا يصدر عنه الذنب .

الحجة الثالثة : قوله تعالى فى صفة الملائكة : « بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » [الأنبياء ٢٦ ـ ٢٧]

الحجة الرابعة : الملائكة رسل الله ، لقوله تعالى : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] والرسول معصوم لقوله تعالى فى تعظيم الرسول : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » [الأنعام ١٢٤]

فهذا مجموع الدلائل على عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام .

* * *

واعلم : أن شبهات المخالفين فى هذه المسألة كثيرة ، ونحن نذكرها ان شاء الله تعالى على سبيل الاختصار :

القصة الأولى : قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات اربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم : « اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » ؟ [البقره ـ ٣٠]

فقد احتجوا بها من عشرة أوجه :

أحدها : ان قوله : « أتجعل » ؟ اعتراض ، والاعتراض على الله من أعظم الذنوب .

وثانيها : انهم طعنوا فى بنى آدم . وهذا الطعن غيبة ، والغيبة من الذنوب العظيمة .

وثالثها : حكمهم على البشر بالفساد والقتل ، ولايجوز أن يقال : انهم عرفوا بالوحى ، لانه تعالى لما أراد اعزاز آدم وأولاده ، فكيف يليق بذلك اطلاع الأعداء على (١٠) الغيوب ؟ فثبت : أنهـم قلوا ذلك عن الظن والحسبان . وذلك ذنب عظيم ، لقوله تعـالى : « وان الظن لايغنى من الحق شيئا » [النجم ٢٨] وقوله : « ولاتقف ماليس لك به علم » [الاسراء ٣٦] .

ورابعها : انهم لما طعنوا فى بنى آدم ، مدحوا أنفسهم ، فقالوا : « ونحن نسـبح بحمـدك ونقدس لك » (البقـرة ٣٠) وقـالوا . « وانا لنحن الصافون ، وانا لنحن المسبحون » [الصافات ١٦٥ ــ ١٦٦] وهذا لفظ يدل على أنهم كانوا يقولون : نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا . وكل ذلك عجب . والعجب من معظمات الذنوب ، لقوله عليه السلام : « ثلاث مهلكات » الى قوله : « واعجاب المرء بنفسه »

وخامسها : انهم ذكروا عن أنفسهم الطاعة ، وم ذكروا أن ذلك حصل بتوفيق الله تعالى واعانته . وهذا غرور . وهو من الذنوب .

وسادسها : انه تعالى قال لهم : « أنبؤنى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين » (البقرة ٣١) فهـذا يـدل على أنهـم قـد ذكـروا كلاما ، وكانوا كاذبين فيه .

وسابعها : قوله تعلى حكاية عنهم : « قالوا : سبحانك لا علـم لنا الا ما علمتنا » [البقرة ٣٢] وهذا الكلام لاشك فى أنه اعتذار ، ولولا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار .

---

(١٠) العيوب : ا

وثامنها : قوله تعالى للملائكة : « ألم أقل لكم : انى أعلم غيب السموات والأرض » [البقرة ٣٣] وهذا الكلام يدل على أنهم كانوا شاكين فى كونه تعالى عالما بجميع المعلومات .

وتاسعها : قوله تعالى : « وأعلم ماتبدون ، وما كنتم تكتمون » [البقرة ٣٣] وهذا يدل على أنهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه . وذلك يقتضى كونه ذنبا ، اذ لو كان طاعة ، لما احتاجوا الى كتمانه .

وعاشرها : يروى عن ابن عباس أنه قال : ان الله تعالى أمر ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ، ثم لما قال بعد ذلك : « انى جاعل فى الأرض خليفة » [البقرة ٣٠] قالوا : ليخلق ربنا أى شىء شاء ، فلن يخلق ربنا خلقا أفضل منا . وهذا هو المراد من قوله : « وأعلم ماتبدون ، وما كنتم تكتمون » [البقرة ٣٣] وهذا يدل على أنهم وصفوا الله بأنه لايقدر على خلق قوم أفضل منهم ، ويدل ذلك على غاية الغرور والعجب . وكل ذلك من الذنوب الكبيرة .

فهذا شرح وجوه الاستدلال ممن ينكر عصمة الملائكة بهذه الآية .

* * *

والجواب : ان الآيات التى تمسكنا بها فى عصمة الملائكة صريحة فى المقصود ، وهذه الوجوه التى ذكرتموها محتملة . والمحتمل لايعارض الصريح .

وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الوجوه ، فهى مذكورة فى كتاب « التفسير » .

الشبهة الثانية : قالوا : ان ابليس كان من الملائكة ، ثم انه صدر عنه الكفر والفسق . وانما قلنا : انه كان من الملائكة لوجهين :

الأول : قوله : « فسجدوا الا ابليس » [البقرة ٣٤] وقوله :

« فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، الا ابليس » [الحجر ٣٠] والاستثناء لايكون الا من الجنس (١١) .

الثانى : انه لو لم يكن من الملائكة ، لكان أمر الله للملائكة بالسجود ، غير متناول له ، فوجب أن لاتحصل له صفة الذنب بترك السجود ، فضلا عن الكفر .

والجواب عن الشبهة الثانية : لانسلم أن ابليس كان من الملائكة . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ابليس كان من الجن ، والجن ليسوا من الملائكة . لقوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعا ، ثم يقول للملائكة : أهؤلاء ايكم كانوا يعبدون ؟ قالوا : سبحانك . أنت ولينا من دونهم ، بل كانوا يعبدون الجن » [سبأ ٤٠ – ٤١] دلت الآية على أنهم ما كانوا يعبدون الملائكة ، بل كانوا يعبدون الجن . فوجب أن يكون الجن جنسا آخر غير الملائكة .

الثانى : ان ابليس له ذرية . لقوله تعالى : « أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى » ؟ [الكهف ٥٠] والملائكة لا ذرية لهم ، لأن الذرية لاتكون الا عند اجتماع الذكر والأنثى ، وليس فى الملائكة أنثى . لقوله تعالى : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا » [الزخرف ١٩]

---

(١١) هذا الحوار دائر على أن الملائكة بمعنى الأجسام اللطيفة النورانية . ولكن اذا فسرت الملائكة بالاتباع . فانه يدخل فيهم الجن لانهم أتباع الله ، ويدخل فيهم الشياطين قبل العصيان لأنهم كانوا أتباع الله . ومثل ذلك مالو أن ملكا من الملوك جعل له جندا وأعوانا من الترك والبربر والعرب وغيرهم . فانهم يسمون أتباعه أو يسمون ملائكته على سبيل المجاز .

الثالث : ان ابليس مخلوق من النار ، قال الله تعالى حكاية عنه : « خلقتنى من نار ، وخلقته من طين » والملائكة مخلوقون من النور ، لما روى عروة عن عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « خلقت الملائكة من نور » ولأن من المشهور الذى لايدفع : أن الملائكة روحانيون . فقيل فى الاشتقاق : انهم خلقوا من الروح ، أو الريح .

الرابع : الملائكة رسل الله ، لقوله تعالى : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] ورسول الله لايكون كافرا ، لقوله تعالى : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » [الأنعام ١٢٤]

أما التمسك بالاستثناء . فجوابه : ان الاستثناء من غير الجنس كثير فى القرآن ، وقوله : « لو لم يكن ملكا ، لما كان امر الملائكة متناولا له » قلنا : لم لايجوز أن يقال : انه كان من الجن ، الا أنه من [وقت صغره] (١٢) اختلط بالملائكة ، وتربى فيما بينهم ، وعظم قدره هنالك ، فصار فى الظاهر كأنه منهم ، فلاجرم كان الأمر المتوجه على الملائكة يتناوله .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقصة هاروت وماروت [البقرة ١٠٢] والقصة مشهورة .

والجواب : ليس الأمر كما يقال فى تلك القصة الخبيثة (١٣)

---

(١٢) ابتداء خلقه : ا

(١٣) المؤلف يحاور على أن قصة هاروت وماروت المروية فى كتب التفاسير ، قصة حقيقية . وهى ليست حقيقية . ومعنى الآية : أن علماء بنى اسرائيل أشاعوا فى الناس قصة باطلة . مؤداها : أن الله أنزل السحر عليهم وهم فى مدينة بابل عن طريق ملكين من ملائكة =

بل الحكمة في انزالهما : أن السحرة كانوا يتلقون (١٤) الغيب من الشياطين ، وكانوا يلقونها فيما بين الخلق ، وكان ذلك تشبيها بالوحى النازل على الأنبياء عليهم السلام . فالله تعالى أمرهما بالنزول الى الأرض حتى يعلما كيفية السحر للناس ، حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الأنبياء وبين كلام السحرة . واليه الاشاره في قوله تعالى حكاية عنهما : « انما نحن فتنة ، فلا تكفر » [البقرة ١٠٢] : نحن انما نعلمكم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر ، فلا ينبغى أن تستعملوا هذا السحر في أغراضكم الباطلة . فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم .

والحاصل : أنه تعالى انما أنزلهما ليحصل بسبب ارشادهما : الفرق بين الحق والباطل ، وبين المعجزة والسحر . والجهال قلبوا القصة ، وجعلوا ذلك سببا للطعن في هذين المعصومين ، وذلك جهل عظيم .

الشبهة الرابعة : التمسك بقوله تعالى في صفة الملائكة : « ومن

=

السماء . والله تعالى كذب هذه القصة بقوله : « وما أنزل على الملكين ببابل هروت وماروت » أى أنه نفى نزول أى شىء على الملكين خلافا لادعاء اليهود أنهما نزلا وعلما السحر . كما نفى كفر سليمان عليه السلام بقوله « وما كفر سليمان . ولكن الشياطين » أى علماء اليهود هم الذين كفروا . ثم نفى الله ادعاء اليهود بأن الملكين ما علما ، الا بعد أن قالا : « انما نحن فتنة فلا تكفر » نفاه بقوله : « وما يعلمان من أحد . حتى يقولا : انما نحن فتنة فلا تكفر . فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه » ومثل ذلك ما اذا قلت : ١ ـ ما جاءنى زيد الفقيه ٢ ـ حتى تقول : انه علمنى الفقه ٣ ـ فتطلب منى أن أفتيك فانك اذا نفيت مجىء زيد ، نفيت كل ماترتب على مجيئه .

(١٤) يتلقفون : أ

يقل منهم : إنى اله من دونه ، فذلك نجزيه جهنم » [الأنبياء ٢٩]
وهذا مشعر بان هذا الخاطر ، خطر ببال بعضهم .

والجواب : ان الوعيد على الفعل لايدل على صدور ذلك الفعل عنهم ، كما أن قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم : « ولاتطع الكافرين » [الاحزاب ١] ، وقوله : « لئن أشركت ليحبطن عملك » (الزمر ٦٥) . لايدل على أنه أطاع الكافرين ، ولا على أنه أشرك بالله

القصة الثانية : قصة آدم عليه السلام .

وفيها شبهات :

الشبهة الأولى : قصة زلة آدم .

وتمسكوا بهذه القصة من سبعة أوجه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه » (طه ١٢١) واسم العاصى ذم ، فدل على أنه كان صاحب الكبيرة .

الثانى : قوله تعالى « فغوى » والغواية من الكبائر .

الثالث : أنه عليه السلام تاب ، لقوله تعالى : « فتلقى آدم من ربه كلمات ، فتاب عليه » (البقرة ٣٧) وقوله تعالى : « اجتباه ربه فتاب عليه » [طه ٢٢] والتوبة عبارة عن الندم على المعصية ، فان كان صادقا فى ذلك ، فقد صدر الذنب عنه ، وان كان كاذبا فيه ، كان أيضا مذنبا ، لأن الكذب ذنب .

الرابع : انه عليه السلام ارتكب المنهى عنه بقوله تعالى : « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ؟ » [الأعراف ٢٢] وقوله تعالى : « ولاتقربا هذه الشجرة » (الأعراف ١٩) وارتكاب المنهى عنه : ذنب .

الخامس : الله تعالى سماهما ظالمين ، لقوله تعالى : « فتكونا من الظالمين » [الأعراف ١٩] وهما سميا أنفسهما بذلك ، حيث قالا : « ربنا ظلمنا أنفسنا » [الأعراف ٢٣]

السادس : ان آدم عليه السلام اعترف بأنه لولا مغفرة الله ، لكان من الخاسرين . حيث قال : « وان لم تغفر لنا وترحمنا ، لنكونن من الخاسرين » [الأعراف ٢٣] وهذا لايليق الا بصاحب الكبيرة .

السابع : أنه انما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله بقوله تعالى : « فوسوس لهما الشيطان » [الأعراف ٢٠] وقوله تعالى : « فأزلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما مما كانا فيه » [البقرة ٣٦] وهذا يدل على أنه صاحب الكبيرة .

والجواب : لم لايجوز أن يقال : ان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ؟ ثم الذى يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الأول : قوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتباه ربه ، فتاب عليه وهدى » [طه ١٢١ – ١٢٢] فدل هذا على أن الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب ، لأن كلمة « ثم » للتراخى .

الثانى : لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ، ودلت الدلائل التى ذكرناها على أن الأنبياء عليهم السلام لايصدر عنهم الذنب ، حال كونهم أنبياء ، لم يبق ههنا وجه فى التوفيق ، الا أن تحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة .

الثالث : انه لو كان رسولا قبل الواقعة ، لكان اما أن يقال : انه رسول الى الملائكة . وهو باطل ، لأن الملائكة رسل الله . لقوله : « جاعل الملائكة رسلا » [فاطر ١] والرسول لايحتاج الى رسول آخر – أو الى البشر – وذلك أيضا باطل . لانه ما كان معه فى الجنة من البشر الا « حواء » وان الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم ، بدليل قوله تعالى : « ولا تقربا هذه الشجرة » [البقرة ٣٥] فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء . أو كان رسولا من غير مرسل اليه – وهو أيضا

باطل ـ فثبت : أنه عليه السلام قبل هذه الواقعة ، ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « هو الذى خلقكم من نفس واحدة » (الأعراف ١٨٩) : الى قوله « فتعالى الله عما يشركون » (الأعراف ١٩٠) قالوا : فالنفس الواحدة هذه «آدم» وزوجها المخلوق منها هى «حواء» وهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما ، فوجب أيضا : أن يكون قوله : « جعلا له شركاء فيما آتاهما . فتعالى الله عما يشركون » [الأعراف ١٩٠] عائدا اليهما . وهذا يقتضى صدور الشرك عنهما .

الجواب : لانسلم أن النفس المذكورة فى الآية ، هى آدم ، وليس فى الآية مايدل عليه ، بل نقول : هذا الخطاب لـ « قريش » [والأشراف منهم] (٥) « آل قصى » والمعنى : « خلقكم من نفس » قصى « وجعل » من جنسها « زوجها » عربية قرشية « ليسكن اليها » . « فلما آتاهما » الله تعالى ما طلبا من الولد الصالح السوى ، سميا أولادهما بـ عبد مناف » و « عبد العزى » و « عبد الدار » و « عبد قصى » فالضمير فى قوله « يشركون » لأعقابهما .

القصة الثالثة : قصة نوح عليه السلام .

وفيها شبهتان :

الشبهة الأولى : انه قال عن نوح : « ان ابنى من أهلى » (هود ٤٥) وقال تعالى : « انه ليس من أهلك . انه عمل غير صالح » (هود ٤٦) وهذا يدل على أنه كذب فى قوله : ان ابنى من أهلى »

والجواب : المفسرون اختلفوا فى هذا الابن على ثلاثة أقوال :

الأول : انه كان ابنا لصلبه ، بدليل قوله تعالى : « ونادى نوح ابنه » [هود ٤٢] ثم اختلفوا فى قوله : « انه ليس من أهلك » فقيل :

---

(١٥) الأشراف آل : ا

ليس من أهلك الذين وعدتك أن أنجيهم معك . وقيل : ليس من أهل دينك . وهو قول « ابن عباس » و « سعيد بن جبير » .

الثانى : انه كان ابنا لامرأته الا أنه لاختلاطه بأبنائه وأهل بيته ، أطلق اسم الابن عليه . كما أن ابليس لا ختلاطه بالملائكة أطلق اسم الملك عليه .

والدليل على ماذكرناه : قوله : « ان ابنى من أهلى » ولم يقل : منى . وهذا مروى عن « الباقر » .

الثالث : انه ولد على فراشه من غير رشدة . وهو خطأ . لأنه يجب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن مثل هذه الفضيحة .

الشبهة الثانية : ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين :

الأول : قوله تعالى : « فلا تسألنى ماليس لك به علم . انى أعظك أن تكون من الجاهلين » [هود ٤٦]

الثانى : قوله تعالى : « انه عمل غير صالح » [هود ٤٦] وفيه قراءتان : قراءة « الكسائى » على لفظ الماضى : والمعنى ان ابنك عمل عملا غير صالح . والباقون بالرفع والتنوين .

والأول : مرجوح لأنه يقتضى اضمار الموصوف ، والاضمار خلاف الاصل . فثبتت : القراءة الثانية – وهى الأولى – والهاء فى قوله « انه » ضمير ، فيكون عائدا الى مذكور سابق ، وهو اما السؤال ، واما الابن . ولايجوز عوده الى الابن ، لأن الابن لايجوز وصفه ، بأنه عمل غير صالح ، بل يكون ذا عمل غير صالح ، فيقتضى الاضمار ، وهو خلاف الأصل . فوجب أن يكون الضمير عائدا الى السؤال . فثبت : أن ذلك السؤال غير صالح .

والجواب : لانسلم أنه عليه السلام دعا لابنه مطلقا ، بل بشرط الايمان .

لايقال : فلم قال الله تعال : « فلا تسالنى ما ليس لك به علم » ؟ ولم قال : « انى أعظك أن تكون من الجاهلين » ؟ ولم قال نوح : « انى أعوذ بك أن أسالك ما ليس لى به علم » ؟

لأنا نقول : لايمتنع أن يكون نوح عليه السلام قد نهى عن ذلك ، وان لم يقع ذلك الفعل منه . كما أن رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الشرك ، فى قوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » [الزمر ٦٥] وان لم يقع ذلك منه .
وقوله ثانيا : ان الموصوف بأنه عمل غير صالح هو السؤال . قلنا : لانسلم بل هو دليل ضعيف . والأدلة الدالة على عصمة الأنبياء — عليهم السلام — أقوى من ذلك ، فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار ، توفيقا بين هذه الآية ، وبين الآيات الدالة على ثبوت عصمة الأنبياء عليهم السلام

القصة الرابعة : قصة ابراهيم — عليه السلام —

وفيها ثمان شبهات :

الشبهة الأولى : قوله تعالى : « هذا ربى » [الأنعام ٧٦]
والجواب . ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك ، كالواحد منا اذا أراد أن يبطل القول بقدم الأجسام ، فيقول أولا : الجسم قديم ، أى هكذا يقول الخصم . ثم يقول : لو كان قديما ، لم يكن متغيرا فكذا ههنا . قال « هذا ربى » أى كذا يقولون . ثم قال : « لا أحب الآفلين » [الأنعام ٧٦] أى لو كان ربا لم يتغير .

الشبهة الثانية : قال : « بل فعله كبيرهم » [الأنبياء ٦٣] وهذا كذب .

والجواب من وجوه :

الأول : ان قصد ابراهيم — عليه السلام — ما كان أن ينسب ذلك

الصادر عنه الى الصنم ، وانما قصد تقريره لنفسه على أسلوب تعريضى به . وهذا كما لو قال صاحبك - وقد كنت كتبت كتابا بخط حسن ، وأنت مشهور بحسن الخط - أنت كتبت هذا وصاحبك أمى لايحسن الخط ، ولايقدر الا على حروف خربشة فاسدة . فقلت له : بل كتبته أنت . وكان قصدك بهذا الجواب : تقريره لك مع الاستهزاء به ، لانفيه عنك واثباته للأمى ، لأن اثباته والأمر دائر بينهما للعجز ، استهزاء به واثبات للقادر .

وثانيها : ان ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الأصنام ، حين أبصرها مزينة . وكان غيظه من كبيرها أشد ، لما رأى من زيادة تعظيمهم له ، فأسند الفعل اليه ، لأنه هو السبب فى استهانته بها ، وحطمه لها . والفعل كما يسند الى المباشر ، فقد يسند الى السبب الحامل عليه .

وثالثها : يجوز أن يكون فيه وقف عند قوله « بل فعله كبيرهم » [الأنبياء ٦٣] ثم يبتدىء فيقول : « فاسئلوهم » والمعنى : بل « فعله كبيرهم » وعنى به نفسه . لأن الانسان أكبر من كل صنم .

الشبهة الثالثة : قوله تعالى : « فنظر نظرة فى النجوم . فقال : انى سقيم » [الصافات ٨٨ - ٨٩] والتمسك بها من وجهين :

الأول : ان النظر فى علم النجوم حرام .

الثانى : ان قوله « انى سقيم » : كذب .

والجواب عن الأول : لانسلم أن النظر فى علم النجوم حرام مطلقا ، بل من نظر فيها ليستدل بها على توحيد الله تعالى ، كان ذلك أعظم الطاعات . ولهذا السبب استحق ابراهيم عليه السلام المدح بالنظر فى النجوم . وهو قوله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا » [الأنعام ٧٦] .

وأيضا : فلعل الله تعالى أخبر الخليل عليه السلام أنه مهما طلع النجم الفلانى فانك تمرض ، فنظر فى النجوم ، فلما راى قربه قال : « انى سـقيم » .

وأيضا : لعله نظر فى النجوم تشبها بأهل زمانه فى الظـاهر ، وحكمه بأنه « سقيم » ايهام لقومه أنه انما حكم بهذا الحكم بنـاءا على النجـوم .

وأما الوجه الثانى ـ وهو قوله « انى سقيم » أى كذب ـ فجوابه من وجـوه :

أحدها : لانسلم بأنه كذب ، بل لعله سقيما فى تلك الساعة .

وثانيها : لعله انما عرف أنه سيصير سقيما فى الزمان الثـانى . فقال : « انى سقيم » على تاويل انى أكون سقيما فى ذلك الوقت ، كما أنك اذا علمت أنك ستصير محموما وقت الظهر ، ثم ان أحدا يدعوك الى الضيافة ، بحيث تعلم انه لابد من الجلوس مع القوم ، الى وقت الظهر ، فتقول : انى محموم . وتعنى به : انك تكون محموما فى ذلك الوقت .

وثالثها : لعله أراد انه سقيم القلب . والمراد : ما فى قلبه من الحزن والغم ، بسبب عنادهم .

الشبهة الرابعة : قوله تعالى : « فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » [البقرة ٢٥٨] وهذا يدل على أنـه صـار منقطعا فى الدليـل الأول .

والجواب : فيه أبحاث لطيفة مذكورة فى كتاب « أسرار التنزيل » والذى نقوله ههنا : ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الانسان على احداثه . فهو يدل على قادر آخر غير الخلق ، ثم هذا المعنى له أمثلة :

أحدها : الاحياء والاماتـة ٠

والثاني : طلوع الشمس من مشرقها ٠ وهذا كان انتقالا من مثال الى مثال ٠ أما الدليل فشيء واحد في الحالين ٠

الشبهة الخامسة : التمسك بقوله تعالى : « أرنى كيف تحيي الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ٠ ولكن ليطمئن قلبي » [البقرة ٢٦٠]

والجواب : ليس في الآية ما يدل على أن هذه الطمأنينة مطلوبة فيما اذا رأى ٠ وهو يحتمل وجوها :

أحدها : ان النبي عليه السلام اذا جاءه الملك ، احتاج الى أن يظهر الملك دليلا على كونه صادقا ـ معجزة ـ والا لم يعرف الفـــرق بينه وبين الشيطان ٠ فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبريل عليه السلام ليعرف أنه صادق في كونه رسولا من الله تعالى اليه ، وليطمئن قلبـــه على ذلك ٠

وثانيها : روى « جعفر الصادق » ـ رضى الله عنه ـ أنه قال : « ان الله تعالى أوحى اليه انى أتخذ انسانـا خليـلا ، وعلامته أنى أحيى وأميت بدعائه ، فلما ظهر من ابراهيم ـ عليه السلام ـ أنواع الطاعات ، وقع في قلبه أنه ربما كان ذلك الانسان : أنا ٠ فطلب الاحياء والاماتة ، حتى أنه ان وقع ، اطمئن قلبه على أن ذلك هو الخليل لا غيره » ٠

وثالثها : أن يقال : وقعت هذه الواقعة قبل النبوة ٠

ورابعها : أن يقال : الغرض تكثير الدلائل ، ليكون العلم أبعد عن الشـــكوك ٠

الشبهة السادسة : ان ابراهيم عليه السلام استغفر لأبيه لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم « سأستغفر لك ربى » [مريم ٤٧] ولقوله : « واغفر لأبى انه كان من الضالين » [الشعراء ٨٦] ٠ وأبوه كان كافرا لقوله تعالى : « واذ قال ابراهيم لأبيه آزر : أتتخذ أصناما آلهة ٠ انى أراك

وقومك فى ضلال مبين » : [الانعام ٧٤] والاستغفار لأجل الكافر غير جائز . لقوله تعالى : « ما كان للنبى والذين آمنوا ، أن يستغفروا للمشركين » [التوبة ١١٣] ولقوله تعالى « لقد كانت لكم أسوة حسنة فى ابراهيم ، والذين معه » الى قوله : « الا قول ابراهيم لأبيه لأستغفرن لك ، وما أملك لك من الله من شئ » [الممتحنة ٤] فأمره بالتأسى بابراهيم ، الا فى هذا القول . فثبت : أن هذا كان من المعصية .

والجواب : كل المقدمات مسلمة ، الا قوله : « لايجوز الاستغفار للكافر » فان فيه جوابين :

أحدهما : ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع ، فلعل ابراهيم لم يجد فى شرعه ، مايمنعه عنه ، فلاجرم استغفر لأبيه ، فلما منعه الله منه ، سكت .

وثانيها : انه عليه السلام انما استغفر لأبيه لأنه كان يتوقع منه الايمان ، فلما أيس منه : ترك الاستغفار . ويدل عليه : قوله تعالى : « فلما تبين له : أنه عدو لله ، تبرأ منه » [التوبة ١١٤] .

الشبهة السابعة : تمسكوا بقوله تعالى : « ربنا واجعلنا مسلمين لك » [البقرة ١٢٨] والدعاء طلب وطلب الحاصل محال . وبقوله تعالى : « واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام » [ابراهيم ٣٥] ولولا جواز ذلك عليه ، والا لما طلب من الله تعالى أن يعصمه منه . وبقوله : « والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين » [الشعراء ٨٢] وهذا تصريح باثبات الخطيئة .

والجواب : لانزاع بين الامة : أنه لايجوز الكفر على الانبياء عليهم السلام بعد نبوتهم ، فكانت هذه الآية محمولة على هضم النفس ، واظهار الخضوع .

الشبهة الثامنة : انه قال عليه السلام : « واجنبنى وبنى أن نعبد

الاصنام » والله تعالى ما أجاب دعاءه فى هذا المقام ، فكان هـــذا كسرا لمنصبه .

والجواب : لفظ « بنى » وان كان عاما ، الا أنه محمول على البعض . وأيضا : الولد الكافر لايسمى ابنــا له . لقوله تعالى فى حق نوح : « انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح » [هود ٤٦]

القصة الخامسة : قصة يعقوب عليه السلام .

وفيها ثلاث شبهات :

الشبهة الاولى : ان يعقوب لم رجح يوسف على سائر أولاده فى المحبة ، حتى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح ؟

والجواب : ميل القلوب لايكون فى القدرة . وأيضا : انه لم يعلم أن ذلك القدر من الترجيح يتأدى الى تلك المفسدة العظيمة .

الشبهة الثانية : ان اخوة يوسف [عليهم السلام] (١٦) وصــفوا أباهم بالضلال القديم بقولهم « انك لفى ضلالك القديم » [يوسف ٩٥]

والجواب : ليس المراد منه الضلال فى الدين ، بل هو فى العــدول عن الصواب .

لايقال : لما وصــفوه بذلك ، فقد وصفوه بــأنه غير مصيب فى أفعاله . ومن اعتقد فى الرسول ذلك فقد كفر ، فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف . لانا نقول : الحكم بالكفر والايمان أمر شرعى ، فلعل ذلك ما كان كفرا فى دينهم ، أو نقول كان مرادهم وصف يعقـــوب بالغلو فى الحب . وذلك ليس بذنب ، لان هذا ليس فى قدرته ، فلم يكن وصفهم اياه بذلك ، قدحا منهم فى عصمته .

الشبهة الثالثة : لم أسرف فى البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شأن الانبياء التجلد والتصبر ؟

---

(١٦) عليهم السلام :

والجواب : التجلد على المصائب مندوب اليه . وليس بواجب . وترك المندوب ليس بمعصية . وأيضا : فلأنه عليه السلام انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا ، والذى كان يخفيه كان أكثر من ذلك .

القصة السادسة : قصة يوسف عليه السلام . وفيها سبع شبهات :

الشبهة الأولى : لم صبر على العبودية ، ولم يشرح للقوم حال نفسه ؟

والجواب من وجوه :

أحدها : لعله ما كان نبيا فى ذلك الوقت ، فلما خاف على نفسه من القتل صبر على الرق .

وثانيها : ان اظهار الحرية أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع . فلعل الله أمره بالسكوت عنه فى ذلك الوقت ، كما امتحن ابراهيم واسماعيل بالنار والذبح .

وثالثها : لعله شرح لهم ذلك ، لكنهم لم يلتفتوا اليه .

الشبهة الثانية : قصته مع « زليخا » وهى قوله تعالى : « ولقد همت به ، وهم بها . لولا أن راى برهان ربه » [يوسف ٢٤]

الجواب : ان كل من له تعلق بتلك الواقعة ، قد شهد على طهارة يوسف وبراءته عن التهمة .

فأحدها : ان زوج المرأة شهد بذلك . فقال : « انه من كيدكن . ان كيدكن عظيم ، يوسف أعرض عن هذا ، واستغفرى لذنبك . انك كنت من الخاطئين » [يوسف ٢٩]

وثانيها : الشهود . قال الله تعالى : « وشهد شاهد من أهلها » [يوسف ٢٦]

وثالثها : قول نساء مصر « حاش لله ما علمنا عليه من سوء » [يوسف ٥١]

ورابعها : قول يوسف عليه السلام : « هى راودتنى عن نفسى » [يوسف ٢٦] وفى آية أخرى : « رب السجن أحب الى ، مما يدعوننى اليه » (يوسف ٣٣) وفى آية أخرى : « ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب » [يوسف ٥٢] فلو قصد المعصية ، لكان قد خانه بالغيب .

وخامسها : اعتراف « زليخا » بذلك : « ولقد راودته عن نفسه ، فاستعصم » [يوسف ٣٢] وفى آية أخرى : « الآن حصحص الحق ، أنا راودته عن نفسه . وانه لمن الصادقين » [يوسف ٥١] .

وسادسها : شهادة رب السموات والأرض بذلك . وهى قوله : « وراودته التى هو فى بيتها عن نفسه » [يوسف ٢٣] وفى آية أخرى : « كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ، انه من عبادنا المخلصين » [يوسف ٢٤]

وسابعها : اقرار « ابليس » بأن يوسف كان مبرأ عن تلك التهمة . لأنه « قال : فبعزتك لأغوينهم جمعين ، الا عبادك منهم المخلصين » [ص ٨٢ – ٨٣] فأقر : أنه لاتعلق له بالمخلص . والله تعالى شهد بأن يوسف كان من المخلصين . كما قال : « انه عبادنا المخلصين » [يوسف ٢٤]

فهذا الطعن الذى قاله أهل الحشو باطل من كل الوجوه . فان كان الحشوى على دين الله ، وجب عليه أن يقبل قول الله وشهادته . وان كان على دين (١٧) ابليس ، وجب عليه أن يقبل قول ابليس .

اذا ثبت هذا فنقول : الهم هو العزم ، ولايمكن تعلق العزم بذاتها ، لأن الذوات حال بقائها ، لا تتعلق الارادات بها ، بل لابد من تعلق العزم باحداث فعل فى تلك الذات . وذلك الفعل غير مذكور ،

---

(١٧) دين : ب : كفر : ا

فليس القول بأن المراد هو الهم بالزنا ، أولى من القول بان المراد هو الهم بفعل آخر .

ولنا : فيه وجهان :

الأول : أن يحمل ذلك على أنه عليه السلام هم بأن يدفعها عن نفسه .

ولايقال : فأى فائدة على هذا التأويل ، فى قوله تعالى : « لولا أن رأى برهان ربه » [يوسف ٢٤] فان دفعها عن النفس واجب . والبرهان لايصرف عنه . لأنا نقول : يجوز أن يكون لما هم بدفعها عن نفسه ، أراه الله برهانا على أنه لو أقدم على ماهم به ، لأهلكه أهلها وقتلوه . أو انها تدعى عليه المراودة على القبيح . وتنسبه الى أنه دعاها الى نفسه ، وضربها لأجل امتناعها منه . فأخبر الله تعالى : أنه صرف بالبرهان : السوء عنه والفحشاء ــ وهو القتل والمكروه ، أو ظن القبيح ، واعتقاده فيه ــ

والثانى : أن يحمل هذا الكلام على التقديم والتأخر « ولقد همت به . لولا أن رأى برهان ربه لهم بها » وهذا يجرى مجرى قولهم : قد كنت هلكت ، لولا أن تداركتك . واستبعد « الزجاج » هذا الجواب من وجهين :

أحدهما : انه لايجوز تقديم جواب لولا . والثانى : ان جوابه يكون باللام ، كقوله : « فلولا أنه كان من المسبحين ، للبث فى بطنه » [الصافات ١٤٣ ــ ١٤٤]

والجواب : لانسلم أنه لايجوز التقديم . والدليل عليه : قوله تعالى : « ان كادت لتبدى به ، لولا أن ربطنا على قلبها » [القصص ١٠] وايضا فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابها ، لكان جوابها محذوفا . وادا وقع التعارض بين أن يكون جوابها محذوفا وبين أن يكون مقدما عليها فلاشك أن التقديم اولى . لايقال : فأى فائدة فى قوله « وهم بها لولا أن رأى برهن ربه » اذا لم يحصل هناك ؟

لأنا نقول : الفائدة فيه الاخبار عن أن ترك الهم ، لم يكن لعدم حصول الرغبة فى النساء ، لكنه ترك ذلك مع الرغبة .، انقيادا لأمر الله تعالى ، وطلبا لثوابه .

الشبهة الثالثة : قول يوسف عليه السلام : « وما أبرىء نفسى ، ان النفس لأمارة بالسوء » [يوسف ٥٣]

والجواب : المراد منه : الدعاء والميل ، لا العزم على المعصية .

الشبهة الرابعة : ان حبس يوسف عليه السلام فى السجن ، كان معصية فلم قال : « رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه » (يوسف ٣٣) ومحبة المعصية : معصية .

والجواب : انه عليه السلام لم يقل : انى أحب هذا السجن ، بل قال : لما وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا السجن ، فهذا « السجن أحب الى »

الشبهة الخامسة : لم جعل السقاية فى رحل أخيه ؟

والجواب : ان الغرض منه التسبب الى أن يحبس أخاه عنده . ويجوز أن يكون ذلك بأمر الله تعالى . وروى أنه عليه السلام أعلم أخاه بذلك ، ليجعله طريقا الى حبسه عنده . وعلى هذا الوجه لايكون ذلك سببا لادخال الغم فى قلب أخيه .

وأما نداء المنادى بانهم لسارقون . ففيه وجوه :

الأول : لعل ذلك النداء ما كان بأمره ، بل نادى بذلك واحد من القوم ، لما فقدوا الصواع .

الثانى : هب أنه كان بأمره . لكنه لم يناد بأنكم سرقتم الصواع ، بل نادى بأنكم سارقون . ولعل المراد : أنهم سرقوا يوسف من أبيه .

الثالث : لعل المراد من الكلام : الاستفهام . وان كان ظاهرة

الخبر . والمعنى : أنكم لسارقون ؟ فاسقط ألف الاستفهام . كما فى قوله : « هذا ربى » [الأنعام ٧٦]

الشبهة السادسة : لم لم يعلم أباه بخبره ، حتى يزول غمه

والجواب : لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للأمر على يعقوب

الشبهة السابعة : قوله تعالى : « ورفع أبويه على العرش ، وخروا له سجدا » [يوسف ١٠٠] فكيف رضى بأن يسجدوا له ؟ وذلك محذور من وجهين : الأول : ان السجود لغير الله لايجوز . الثانى : ان استخدام الابوين لايجوز .

والجواب : المعنى : وخروا لأجله سجدا لله . فان من فقد ولده ، ثم وجده ، فانه يسجد لله تعالى شكرا لنعمة الوجدان .

لايقال : هذا التأويل يدفعه قوله تعالى : « ياأبت هذا تأويل رؤياى من قبل ، قد جعلها ربى حقا » [يوسف ١٠٠] وتلك الرؤيا هى قوله : « انى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر ، رأيتهم لى ساجدين » [يوسف ٤]

لأنا نقول : لانسلم أن تأويل رؤياه ماذكرتم ، بل تأويل رؤياه ، بلوغه الى أرفع المنازل . ولما رأى أبويه على أشرف الأحوال فى الدارين ، كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة .

القصة السابعة قصة أيوب عليه السلام وهى أنه تعالى حكى عنه أنه قال : « انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب » [ص ٤١] والعذاب لايكون الا من الذنب ، كالعقاب . وهذا يدل على تقدم الذنب .

والجواب : انه تعالى مدحه فى آخر الآية بقوله : « انا وجدناه صابرا . نعم العبد ، انه أواب » [ص ٤٤] واذا كان آخر الآية مدحا ، امتنع أن يكون أول الآية ذما . فثبت : أن المراد من العذاب تلك الوساوس الموحشة ، التى كان يلقيها الشيطان فى قلبه .

القصة الثامنة : قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا : « لنخرجنك ياشعيب ، والذين آمنوا معك من قريتنا ، أو لتعودن فى ملتنا • قال : أو لوكنا كارهين • قد افترينا على الله كذبا ، ان عدنا فى ملتكم ، بعد اذنجانا الله منها » (الأعراف ٨٨ ـ ٨٩) وهذا اعتراف من شعيب بأن الله تعالى خلصه عن ملتـه ، التى هى الكفر • وأيضا : امتنع من العود الى تلك الملة • وهذا يدل على انه كان فيها •

والجواب : يحتمل أن تلك الملة كانت حقة ، ثم ان شعيبا كـــان عليها • ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب ، ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بأن يعود اليها •

القصة التاسعة : قصة موسى عليه السلام •

وفيها ســت شبهات :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعــالى : « فوكزه موسى ، فقضى عليه » (القصص ١٥) فنقول : ذلك القبطى اما أن يقال : انه كان مستحقا للقتل ، أو ما كان كذلك • فان كان الأول ، فلم قال موسى عليه السلام : « هذا من عمل الشيطان » ؟ (القصص ١٥) ولم قال : « رب انى ظلمت نفسى فاغفر لى » ؟ (القصص ١٦) ولم قـــال : « فعلتها : اذن ، وأنا من الضالين » ؟ (الشعراء ٢٠) : وان قلنا انه ما كان مستحق القتل ، كان ذلك ذنبا ومعصية •

والجواب : ان هذه الواقعة كانت قبــل النبوة • وأيضا : فلعله قتله خطأ • والاستغفار عن الخطأ : حسن ومندوب •

الشبهة الثانية : قــال الله تعــالى : « أن ائت القوم الظــالمين » (الشعراء ١٠) فلم قال موسى : « انى أخاف أن يكذبون ، ويضــيق صدرى ولاينطلق لسانى » ؟ (الشعراء ١٢ ـ ١٣) وهــذا استعفاء من رسالته •

والجواب : ليس هذا استعفاء من الرسالة . ولكنه طلب من الله أن يضم اليه أخاه فى الرسالة ، ليكون معينا له على مهمات الرسالة .

الشبهة الثالثة : ولم قال موسى : « ألقوا ما أنتم ملقون » (يونس ٨٠) وهذا اذن لهم فى اظهار السحر ؟

والجواب : كان ذلك الأمر مشروطا . والتقدير : ألقوا ما أنتم ملقون ، ان كنتم محقين . كما فى قوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله . ان كنتم صادقين » (البقرة ٢٣)

الشبهة الرابعة : قوله تعالى : « فأوجس فى نفسه ، خيفة : موسى » (طه ٦٧) وهذا يقتضى كونه شاكا فيما أتى به .

الجواب : لعله انما خاف لأنه رأى من قوة التلبيس ، ما أشفق (١٨) عنده من بقاء تلك الشبهات فى قلوب بعض الجهال ، فأمنه الله تعالى منه ، وبين حجته للقوم . وهو المراد بقوله تعالى : « لا تخف انك أنت الأعلى » (طه ٦٨) .

الشبهة الخامسة : قوله تعالى : « وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره اليه » (الأعراف ١٥٠) فنقول : أن صدر عن هرون ذنب ، حتى استحق ذلك التأديب ــ مع أن هرون كان رسولا من عند الله ــ فقد صدر الذنب من الرسول ، وكان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام فى حقه ذنبا . فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبى . وأيضا : قال هرون « لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى » (طه ٩٤) فان كان فعل موسى صوابا ، كان نهى هرون خطأ ، وان كان فعل موسى خطأ ، فقد حصل المطلوب .

والجواب : ان بنى اسرائيل كانوا فى غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى أن هرون عليه السلام غاب عنهم غيبة ، فقالوا لموسى

---

(١٨) استشعر : ب ــ أشفق : ا

عليه السلام : أنت قتلته • فلما وعد الله لموسى ثلاثين ليلة ، وأتممها بعشر ، وكتب له في الألواح من كل شيء • ثم رجع موسى ، فرأى في قومه ما رأى ، فأخذ برأس أخيه ، ليدنيه من نفسه ، ويتفحص عن كيفية الواقعة • فخاف هرون عليه السلام أن يسبق الى قلوبهم ما لا أصل له ، فقال ـ اشفاقا على موسى ـ : « لاتأخذ بلحيتى ولا برأسى » لئلا يظن القوم أنك تريد أن تضربنى وتؤذينى •

الشبهة السادسة : قصة موسى والخضر ـ عليهما السلام ـ

أما موسى • فعلى كلامه سؤالان :

السؤال الأول : ان موسى عليه السلام قال للخضر : « لقد جئت شيئا نكرا » و « شيئا امرا » (الكهف ٧١) وذلك الفعل ما كان منكرا ، فكان كلام موسى خطأ •

والجواب : من ثلاثة أوجه :

الأول : المراد من قوله : « لقد جئت شيئا نكرا » (الكهف ٧٤) هو أن ظاهره منكر ، بمعنى أن من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ، ولم يعرف حقيقتها ، حكم عليها بأنها شيء منكر •

والثانى : انا نضمر حرف الشرط • والتقدير ان كنت قتلته ظالما ، فقد جئت شيئا نكرا •

والثالث : المراد من النكر التعجب • فان من رأى شيئا عجيبا جدا ، فقد يقول : هذا شيء منكر •

السؤال الثانى : قال موسى عليه السلام : « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » ؟ (الكهف ٧٤) تلك النفس ما كانت زكية •

والجواب : ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام ، لاعلى سبيل الاخبار • وأيضا : لقد جرى الكلام على الظاهر • وهو جائز • لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر »

وأما السؤال على ملام الخضر عليه السلام : فهو أنه قال : « فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » (الكهف ٨٠) وكيف استباح دم الغلام لأجل الخشية مع أن الخشية لاتفيد علما ولاظنا ؟

والجواب : لعل الله أمره بقتل ذلك الشخص ، فلذلك قتله .

القصة العاشرة : قصة داود عليه السلام . وهى قوله : « وهل أتاك نبأ الخصم » (ص ٢١) واعلم : أنه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ، ماينفى دلالتها على المعصية . أما قبل القصة . فمن وجوه :

الأول : قوله تعالى : « واذكر عبدنا داود ، ذا الأيد » (ص ١٧) و « الأيد » هو القوة . ولاشك أن المراد منه : القوة فى الدين . لأن القوة فى الدنيا ، كانت حاصلة فى ملوك الكفار ، وما استحقوا بها مدحا ، انما الذى يكون سببا لاستحقاق المدح ، هو القوة فى الدين . ولا معنى للقوة فى الدين ، الا العزم الشديد على أداء الواجبات ، وترك المحذورات . فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ؟

والثانى : انه تعالى وصفه بكونه « أوابا » والأواب هو الرجاع الى ذكر الله تعالى . فكيف يعقل فيه أن يكون مواظبا على أعظم الكبائر ؟

والثالث : انه تعالى قال : « انا سخرنا الجبال معه ، يسبحن بالعشى والاشراق ، والطير محشورة . كل له أواب » (ص ١٨ – ١٩) افترى أنه تعالى سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنى ؟ وقيل : انه كان محرما عليه صيد كل شىء . أفترى أن الطيور كانت آمنة منه ، والمؤمن ما كان ينجو منه فى زوجته ومنكوحته ؟

الرابع : قوله تعالى : « وشددنا ملكه » (ص ٢٠) ومحال : أن

يكون المراد منه تشديد الملك بالمال والعسكر ، مع كونه حراما من طريق الدين ، لأن ذلك من صفات ملوك الكفرة ، لا من صفات الأنبياء والرسل .

والخامس : قوله تعالى : « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (ص ٢٠) والحكمة اسم جامع لكل ماينبغى علما وعملا ، فكيف يجوز أن يقول الله : « وآتيناه الحكمة » مع اصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين ، من مزاحمة أصحابه فى الزوج وفى المنكوح ؟

أما الذى بعد القصة . فأمور :

أحدها : قوله تعالى : « يا دواد انا جعلناك خليفة فى الأرض » (ص ٢٦) وهذا من أجل المدائح وأعظم المناصب ، فلو توسط بين أول القصة – وفيه تلك المدائح – وبين آخرها – وفيه ذكر المعصية – لجرى مجرى من يقول : فلان عظيم الدرجة فى الدين ، وعالى المرتبة فى طاعة الله ، يقتل ويزنى ويلوط ويسرق ، وقد جعله الله خليفة لنفسه ، وأمر الكافة (١٨) . بالاقتداء به ، ولما لم يكن هذا الكلام لائقا بأحد من العقلاء ، فهو بأن لايكون لائقا بكلام الله تعالى أولى .

والثانى : قوله « انا جعلناك خليفة فى الأرض » مرتب على ذكر تلك القصة . وذلك مشعر بأنه انما وجد هذه الخلافة ، بسبب هذه القصة . لأن أصحاب أصول الفقه يقولون : ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل . وهذا يقتضى أن الله تعالى انما فوض اليه خلافته فى الأرض ، لأجل أنه أقدم على الزنى والقتل . وذلك لايقوله عاقل .

والثانى : ان داود عليه السلام قال : « وان كثيرا من الخلطاء ، ليبغى بعضهم على بعض . الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » (ص ٢٨) فاستثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم ،

---

(١٩) وأمر أكابر أنبيائه : ب

فلو كان الفاعل لذلك البغى هو داود ، لكان هو قد حكم على نفسه بعدم الايمـــانّ •

والرابع : ان قوله تعالى : « وان له عندنا لزلفى وحسن مآب » (ص ٢٥) لا يلائم القتلّ والفسق •

فثبت بما ذكرنا : أن أول هذه القصة وآخرها ، يشهدان بأن هذه القصة كاذبة باطلة ـ على الوجه الذى يرويه بها أهل الحشو ـ

ثم ان أهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة فى تأويل الآية :

الأول : ان قوله تعالى : « وهل أتاك نبؤ الخصم • اذ تسوروا المحراب » ؟ (ص ٢١) حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصــدين قتله والاساءة اليه فى أهله وماله ، تسوروا قصره فى وقت ظنوا أنه غافل ، فلما رآهم داود عليه السلام خافهم ، لما تقرر فى العرف : أنه لايتسور أحد دار غيره من غير أمره ، الا لقصد السوء من قتل النفس أو سرقة المال ، خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما ، فلما رأوه مستيقظا انتقض عليهم تدبيرهم ، وخافوا ، فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف : خصومة لا أصل لهــا • وزعم : أنهم انمــا قصدوه لأجلها دون ماتوهمه فقــالوا « خصـمان بغى بعضـنا على بعض » (ص ٢٢) :

ثم ادعى أحدهما على الآخر مال ، فقال : « ان هذا أخى • له تسع وتسعون نعجة ، ولى نعجة واحدة » (ص ٢٣) قال داود عليه السلام : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه » (ص ٥٤) •

واعلم : أن حمل الآية على ماذكرناه : حمل الكلام على ظاهره • أما حملها على القصة المشـهورة فـانه يقتضى العدول عن الظاهر من وجهين :

الأول : ان الملائكة لما قالوا : « خصمان بغى بعضنا على بعض »

كان هذا كذبا ، لأنه لم يبغ أحد من الملائكة على الآخر ، واسناد الكذب الى اللصوص ، أولى من اسناده الى الملائكة (٢٠) :

الثانى : قوله : « ان هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ، ولى نعجة واحدة » هذا أيضا كذب . والقوم يحملون النعاج على النسوان . وهو

---

(٢٠) فى سفر صموئيل الثانى : أن داود عليه السلام عرف امرأة أوريا قبل موت « أوريا » ولما مات ضمها داود الى نسائه ، وولدت له سليمان عليه السلام . وفتنة داود فى التوراة جاءت عقب قصة أوريا على طريقة ضرب المثل . وهذا هو النص :

« فلما سمعت امرأة أوريا أنه قد مات أوريا رجلها ، ندبت بعلها . ولما مضت المناحة ، أرسل داود وضمها الى بيته وصارت له امرأة وولدت له ابنا . وأما الأمر الذى فعله داود فقبح فى عينى الرب .

فارسل الرب ناثان الى داود . فجاء اليه . وقال له : كان رجلان فى مدينة واحدة . واحد منهما غنى والآخر فقير . وكان للغنى غنم وبقر كثيرة جدا . وأما الفقير فلم يكن له شىء الا نعجة واحدة صغيرة ، قد اقتناها ورباها وكبرت معه ومع بنيه جميعا . تأكل من لقمته وتشرب من كأسه وتنام فى حضنه . وكانت له كابنة . فجاء ضيف الى الرجل الغنى فعفا أن يأخذ من غنمه ومن بقره ليهيىء للضيف الذى جاء اليه . فأخذ نعجة الرجل الفقير وهيأ للرجل الذى جاء اليه . فحمى غضب داود على الرجل جدا . وقال لناثان : حى هو الرب . انه يقتل الرجل الفاعل ذلك . ويرد النعجة أربعة أضعاف ، لأنه فعل هذا الأمر ، ولأنه لم يشفق . فقال ناثان لداود : أنت هو الرجل » (صموئيل الثانى : ١١ : ٢٦ الخ)

وفى القصة : أن « بثشبع » امرأة أوريا . أنجبت ابنا من داود قبل استشهاد أوريا . وأن داود حزن على مرضه ولم يحزن على موته . ولما سأل عن ذلك قال : « لما كان الولد حيا صمت وبكيت ، لأنى قلت : من يعلم ؟ ربما يرحمنى الرب ويحيا الولد . والآن قد مات فلماذا أصوم ؟ هل أقدر أن أرده بعد . أنا ذاهب اليه وأما هو فلا يرجع الىّ »

عدول عن الظاهر . وأما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص ، وهو أولى من نسبته الى الملائكة .

وبالجملة : فليس فى الآية لفظ يشهد بصحة ما ذكروه من القصة الا ثلاثة ألفاظ :

أحدها : قوله : « وظن داود أنما فتناه » (ص ٢٤) وذلك لأن لفظ الفتنة يوهم الابتلاء .

وثانيها : قوله تعالى : « فاستغفر ربه » (ص ٢٤) وذلك يوهم صدور الذنب منه .

وثالثها : قوله : « فغفرنا له ذلك » (ص ٢٥)

واعلم : أن شيئا من ذلك لا يدل على أقوالهم .

ويـدل عليه وجـوه :

الوجــه الأول

أما قوله : « وظن داود أنما فتناه » فالمعنى : امتحناه واختبرناه ، فانه لما أساء الظن بهم . فهل يعاجلهم بالعقوبة أم لا ؟ ثم انه عليه السلام مع كمال سلطته وقوة مملكته ، لم يعاجلهم بالعقوبة ، ولم ينتقم منهم ، ولم يضربهم ، فكان ذلك سببا لازدياد منصبه فى الحكم والدين

وأما قوله : « فاستغفر ربه » فليس فى الآية أن ذلك الاســتغفار لنفسه أو لغيره . الا ترى أنه تعالى حكى عن الملائكة بانهم يستغفرون للذين آمنوا ؟ وقال أولاد يعقوب : « يا أبانا اســتغفر لنـا ذنوبنا » (يوسف ٩٧) وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم : « استغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات » (محمد ١٩) واذا كان كذلك ، احتمل أن يكون المراد أن القوم لما أقدموا على ذلك الفعل المنكر ، لم يعاجلهم داود بالعقوبة ، بل أظهر الحلم . وزاد على ذلك طلبه من الله تعالى أن يعفو عنهم ، وأن يغفر لهم .

وأما قوله تعالى : « فغفرنا له ذلك » فيحتمل أن يكون المراد : فغفرنا لأجل حرمته ، ولبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر ، الذى أتى به أولئك المتسورون وهذا التأويل الذى ذكرناه ينطبق عليه القرآن ، ولانحتاج فيه الى أسناد الكذب الى الملائكة ، وحمل النعاج على النسوان .

ثم انه يليق به أن يذكر عقيب قوله : « ياداود انا جعلناك خليفة فى الأرض » فمن (٢١) بلغت رحمته وشفقته على الرعية الى هذا الحد ، كان اللائق برحمة أرحم الراحمين ، تفويض خلافة الأرض اليه ، ويليق به أن يأمر محمدا عليه السلام عند تأذيه من قومه ، بأن يقتدى به . وهو قوله فى أول الآية : « اصبر على ما يقولون . واذكر عبدنا داود ، ذا الأيد » (ص ١٧) ومن طلب الحق وأنصف ، علم أن ماذكرناه هو الحق الصريح .

الوجه الثانى : لعل الاستغفار ، انما كان لأن القوم لما تسوروا داره ، ظن بهم أنهم يقصدون قتله ، ثم انه لما لم تظهر الأمارات الدالة على أن ذلك الظن حق ، ندم على ذلك الظن ، فكان الاستغفار بسببه .

الوجه الثالث : انه عليه السلام لما هضم نفسه ، ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة ، دخله شىء من العجب ، بسبب كمال حلمه ، فكان الاستغفار منه لأن العجب من المهلكات .

فهذا قول من يقول : لا دلالة فى الآية على اتيانه بشىء من الزلات ــ وهو الحق عندى ــ

ــ وأما من سلم دلالة الآية على الصغيرة ، فلهم فيه وجوه :

أحدها : انه عليه السلام كان عالما بحسن امرأة « أوريا » فلما سمع أنه قتل ، قل غمه لميل نفسه الى نكاح زوجته ، فعوتب عليه .

---

(٢١) لأن من : ب

وثانيها : ان أهل زمان داود ، كان يسئل بعضهم بعضا ، أن ينزل له عن امرأته ليتزوج بها ، اذا أعجبته . وكان ذلك جائز فيما بينهم . واتفق أن عين داود عليه السلام وقعت على امراة « أوريا » فاحبها فسأله النزول عنها ، فاستحيى أن يرده ، ففعل . فتزوجها . وهى أم « سليمان » فقيل له : انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ، ما كان يليق بك أن تسأل رجلا ليست له الا امرأة واحدة ، أن ينزل عنها ، بل كان الواجب عليك قهر النفس .

وثالثها : ان « أوريا » خطبها ، ثم خطبها داود ، ، فكان دينه انه خطب على خطبة اخيه ، مع كثره نســاءه . وآهلها اختــاروه

ورابعها : ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعبادة ربه ، فاتاه رجل وامرأة يتحاكمان . فنظر الى المرأة ليعرفها بعينها ، ليحكم عليهـا أولها . وذلك مباح . فمالت نفسه اليها ، ففصل بينهما ، وعاد الى عبادة ربه ، واستولى عليه الفكر فى أمرها ، وصار مانعاله عن الاشــتغال بعبادته فعوتب .

وخامسها : ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة فى الحكم ، قبل التثبت . وهو قوله : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه » بل كان الوجب عليه أن يسمع الدعوى من أحد الخصمين ، ثم يســال الآخر عما عنده فيها . ومن قال بهذا الوجه ، قال : ان الخوف الذى حصل بسبب دخولهما عليه ، فى غير الوقت اللائق بالدخول عليه ، أنساه التثبت والتحفظ .

القصة الحادية عشر : قصة داود مع سليمان عليهما السلام :

قال الله تعالى : « وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث » الى قوله : « ففهمناها سليمان » (الانبياء ٧٨ ـ ٧٩) قالوا : فلو كان داود مصيبا فى حكمه ، لما خص الله تعالى سليمان بقوله : « ففهمناها سليمان » .

والجواب : إن تخصيص « سليمان » بالذكر ، لايدل على أن « داود » كان يخالفه . فان دليل الخطاب فى اللغة لايفيد ذلك ـ بالاجماع ـ

ثم نقول : لهذا التخصيص فائدتان :

الأولى : ان « داود » عليه السلام ـ كان فى تلك المسألة متوقفا ، لأجل تعارض الأمارات و « سليمان » لم يكن كذلك .

والثانية : ان «داود» ـ عليه السلام ـ كن عالما بحكم تلك المسألة ، لكنه ماصرح به امتحانا لولده « سليمان » رجاء أن يفتى به ، فكان تخصيص الله « سليمان » بالذكر ، لأجل أن يفرح « داود » بذلك ، ولأجل أن يشتهر « سليمان » فيما بين الناس بالعلم ، كما كان داود مشهورا به . وانما أعرض عن ذكر « داود » لأنه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيفية الفتوى والحكم ، فما كان محتاجا الى ذكره ههنا بهذا الوصف .

* * *

القصة الثانية عشر : قصة سليمان عليه السلام .

وفيه ثلاث بهات (٢٢) :

---

(٢٢) القصة فى التوراة لداود وليست لسليمان . وفى القرآن أنها لداود وليست لسليمان ـ عليهما السلام ـ ففى القرآن : « ووهبنا لداود سليمان . نعم العبد » ثم بين الله السبب فى أن أعطاه سليمان فقال : « انه أواب » أى أعطاه سليمان ، لأنه كان صالحا . ثم ذكر شيئا من صلاحه فقال : « اذ عرض عليه بالعشى ... الخ » وبعدما فرغ من الكلام على داود ، تكلم عن سليمان فقال : « ولقد فتنا سليمان .. الخ » وفى الأصحاح الثامن عشر من سفر أخبار الأيام الأول « وأخذ داود منه ألف مركبة وسبعة آلاف فارس وعشرين ألف راجل . وعرقب داود كل خيل المركبات وأبقى منها مئة مركبة »

الشبهة الأولى : تمسكوا بقوله تعالى : « اذ عرض عليه بالعشى : الصافنات الجياد » (ص ٣١) قالوا : ظاهر الآية يدل على أن اشتغاله بالصافنات الجياد ، ألهاه عن ذكر الله تعالى ، حتى روى أن الصلاة فاتته .

والجواب : انا نذكر تفسير هذه الآية ، ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول : ان سليمان كان يقول عند عرض « الصافنات الجياد » عليه « انى أحببت حب الخير عن ذكر ربى » (ص ٣٢) ومعناه : أن الانسان قد يحب شيئا ، ولكن لايحب أن يحبه . فأما اذا أحبه وأحب أن يحبه ، فذلك هو المبالغة فى المحبة . ثم قال : « عن ذكر ربى » أى هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب « ذكر ربى » وعن أمره ، لا عن الهوى والشهوة .

وأما الضمير فى قوله : « حتى توارت بالحجاب » (ص ٣٢) وفى قوله : « ردوها » فيحتمل : أن يكون عائدا الى الشمس ـ لأنه جرى ذكر ماله تعلق بها . وهو العشى ـ أو أن يكون عائدا الى الصافنات . وهذا أولى لوجهين :

الوجه الأول : ان الصافنات مذكورة صريحا ، والشمس غير مذكورة صريحا .

والوجه الثانى : ان الصافنات أقرب فى الذكر من لفظ العشى ، ثم ههنا احتمالات أربعة :

الاحتمال الأول : أ ن يعود الضميران معا ، الى « الصافنات » كانه قال : « حتى توارت » الصافنات « بالحجاب » ردوا الصافنات الى

والاحتمال الثانى : أن يعود الضميران معا الى الشمس ، كانه قال « حتى توارت » الشمس « بالحجاب » ردوا الشمس الى .

قيل : انه عليه السلام لما فاتته الصلاة سأل الله تعالى أن يرد الشمس . وهذا بعيد لوجوه :

أحدها : ان قوله : « ردوها » خطاب جمع ، فصرفها الى الأقوام الذين كانوا يردون الخيل اليه ، أولى من صرفها الى الله تعالى .

وثانيها : ان الأنبياء لايخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب .

وثالثها : ان عند صدور الذنب عن الانسان . كيف يليق به أن يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب .

ورابعها : ان رد الشمس من أعظم المعجزات . كيف يليق بالرسول العاقل أن يلتمس من ربه أعظم المعجزات عند اقدامه على أعظم الذنوب ــ وهو ترك الصلاة ــ بمثل هذه العبارة التى لاتستعمل ولا تذكر الا مع العبيد ، وأراذل الخدم ؟ فعلمنا : أن هذا الاحتمال ــ وهو القول بعود هذين الضميرين الى الشمس ــ باطل .

والاحتمال الثالث : أن يعود الضمير الأول الى الشمس ، والثانى الى الصافنات . وهو قول الأكثرين كأنه قيل : « حتى توارت » الشمس « بالحجاب . ردوا » الصافنات . وهذا بعيد ، لأنهما ضميران وردا فى وضع واحد ، فتفريقهما خلاف الأصل .

والاحتمال الرابع : أن يعود الضمير الأول الى الصافنات ، والثانى الى الشمس . وهذا لم يقل به أحد . ثم قال : « فطفق مسحا بالسوق والأعناق » (ص ٣٣) أى فجعل يمسح سوقها وأعناقها مسحا .

وقال الأكثرون : المعنى : أنه عليه السلام كان يمسح السيف بسوقها وأعناقها ــ أى يقطعها ــ وهذا أيضا بعيد ، لأنه لو كان المسح بالسوق والأعناق ، هو القطع ، لكان القائل اذا قال : مسحت رأس فلان ، فهم منه : أنه قطعه ، ولكان قوله تعالى : « فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم » يفيد القطع ، بل لو قيل : مسح رأسه بالسيف ، فربما يفهم منه ضرب العنق ، فأما اذا لم يذكر السيف لم يفهم منه القطع البتة .

اذا عرفت تفسير الآيــة ، فنقول : ان رباط الخيل (٢٣) كــان مندوبا اليه فى دينهم ، كما فى ديننا . فجلس سليمان عليه السلام لتعرض عليه الخيل ، ثم بين أن ذلك ليس بسبب حب الدنيــا ، بــل لأن الله تعالى أمره بذلك ثم أمر باعدادها حتى توارت بالحجاب ـ أى حتى غابت عن بصره ـ ثم أمر بردها ، فلما وصلت اليه أخــذ يمسح سوقها وأعناقها . اما لأجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها ، أو اظهرا لكونها من أعظم الأعوان فى دفــع العدو ، أو لأنه اراد أن يظهر من نفسه أنه فى ضبط مصــالح دينه ودنياه ، بحيث يتكفلهـــا بنفسه ، ولا يفوضها الى أحد ، أو لأنه كان أعلم بأحوال الخيل من غيره . فكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها فى الصحة والسقم . وهذا الذى ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرآن ، وفيه تعظيم أحوال الأنبياء عليهم السلام فيكون أولى مما يكون بالضد من ذلك .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « ولقد فتنا سليمان (٢٤) وألقينا على كرسيه جسدا » (ص ٣٤)

---

(٢٣) رباط الخيل كان مندوبا اليه فى دينهم ، كما قال المؤلف . ذلك لأن دين موسى عليه السلام كان لليهود ولسائر أمم الأرض الى أن يأتى محمد ﷺ من آل اسماعيل عليه السلام لأن لاسماعيل بركة ، ولاسحق بركة . وكان موسى يجاهد فى سبيل الله وكان داود وسليمان يجاهدان لنشر شريعة موسى . وقد دخلت ملكة سبا فى شريعة موسى على يد سليمان عليه السلام . وقد وضحنا هذا فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة .

(٢٤) فتنة سليمان . خلاصتها أنه لما تقدم أبوه فى السن ، قــام « أدونيا » أخوه . وعد لنفسه عجلات وفرسانا وخمسين رجلا يجرون أمامه . وقال أنا أملك مكان أبى . وملك وداود لم يعلم . ولما علم داود عن طريق « ناثان » و « بثشبع » عزله وملك سليمان . والقصة بتمامها مذكورة فى الأصحاح الأول من سفر الملوك الأول .

فالجواب : أما قوله : « ولقـد فتنا سليمان » فالمعنى : امتحناه .
وأما قوله : « وألقينا على كرسيه جسدا » ففيه وجوه :

أحدهـا : ان النبى عليه السـلام قال : « ان سليمان قال (٢٥) أطوف الليلة على مائة امرأة ، فتلد كل امرأة غلاما يقاتل فى سبيل الله ، فطاف ، فلم تحمل الا امرأة واحـــدة ، فولدت نصف غـلام ، فجاءت به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه ، ولو أنه قـال : ان شاء الله ، لكان كما قال » فكأن الابتلاء لأجل ترك الاستثناء .

وثانيها : انه تعالى امتحنه بمرض شديد ، فصار جسدا لاحراك به مشرفا على الموت . كما يقال : « لحم على وضم » و « جســـد بلا روح » على معنى : شدة الضعف . والتقدير : وألقينا جسده على كرسيه . فحذف الهاء للمبالغة .

وثالثها : ولد لـ « سليمان » ولد ، فخـاف أن يهلكه الشيطان ، فأمر السحاب فحملته ، وأمر الريح أن يحمل اليه غذاءه ، فمـــات الولد ، وألقى ميتا على سريره . وانما فعل الله تعالى ذلك لأنه خاف الشـــيطان .

فأما الحكاية الخبيثة التى ترويها الحشوية ، فكتاب الله منزه عن ذلك ، ومبرء عنها .

الشبهة الثالثة : قول سليمان : « هب لى ملكا ، لاينبغى لأحـــد من بعدى » (ص ٣٥) وهذا حسد .

والجواب : من وجـــوه :

أحدها : ان معجزة كل نبى تكون من جنس ما يفتخر به أهـــل

---

(٢٥) فى ا : أن النبى عليه السلام قال : أطوف (والحديث رواه الشيخان وغيرهما بلفظ سبعين . وفى صحيح البخارى بلفظ «أربعين» بدل سبعين) والحديث يدل على أن بنى اسرائيل كانوا يجاهدون فى سبيل الله وينشرون دين موسى بين الامم .

ذلك الزمان . ولما كانت منافسة أهل زمانه بالمال والجاه ، لاجـرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ، لتكون مملكته ، معجزة له .

وثانيها : انه عليه السلام لما مرض ثم رجع الى الصحة ، عرف أن خيرات الدنيا منتقلة عنه الى غيره بعد موته ، بسبب الارث ، فسأل ربه ملكا ، لايمكن أن ينتقل منه الى غيره . وذلك ملك الدين . وقوله : « ملكا لاينبغى لأحـد من بعـدى » أى ملكـا لايمكن أن ينتقـل عنى الى غيرى .

وثالثها : من الناس من يقول : الاحتراز عن لذات الدنيا مـع القدرة عليها ، غير ممكن عادة . فقال سليمان عليه السلام : « هب لى ملكا لاينبغى لأحد من بعدى » حتى أنى مع ذلك الملك العظيم ، اشتغل بطاعتك ، بحيث لا ألتفت البتة الى ذلك الملك العظيم ، ليعلم الناس أن تلك الدنيا لاتمنع عن خدمة المولى .

القصة الثالثة عشر : قصة يونس عليه السلام (٢٦) .

قال الله تعالى : « وذا النون ، اذ ذهب مغاضبا » (الأنبياء ٨٧)

واحتجوا به من وجـوه :

أحدها : ان ذلك الغضب اما على الله ، أو على قوم أمره الله تعالى بدعائهم الى الايمان . وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم .

وثانيها : قوله تعالى : « فظن ان لن نقدر عليه » (الأنبياء ٨٧) والشك فى قدرة الله تعالى كفر .

---

(٢٦) قصة يونس عليه السلام مذكورة فى سفر يونان فى التوراة . وفيها « وأما الرب فأعد حوتا عظيما ليبتلع يونان . فكان يونان فى جوف الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال » (يون ١ : ١٧) وفى القرآن الكريم أن الحوت « التقمه » ولم يبتلعه وانه لبث فى بطن البحـر ، ولم يلبث فى بطن الحوت . لأن الحوت لايظل حيا الى يوم يبعثون .

وثالثها : انه قال : « سبحانك انى كنت من الظالمين » وهـــذا اعتراف بالذنب ٠

ورابعها : انه تعالى قال : « ولاتكن كصاحب الحوت » (القلم ٤٨) نهى محمدا عليه السلام عن مثل فعل يونس ، فدل ذلك على أن فعـل يونس كان ذنبا ٠

والجواب : قال بعضهم : هذه الواقعة كانت قبل النبوة ، لأنـه تعالى قال بعد واقعة الحوت : « وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون » (الصافات ١٤٧) وفيه اشكال ٠ لأنه تعالى قال : « وان يونس لمن المرســلين ، اذ أبـق الى الفلك المشـــحون » (الصـــافات ١٣٩ ـ ١٤٠) وهذا يدل على أنه فى ذلك الوقت كان رسولا ٠

واذا ثبت أن هذه الواقعة كانت بعد النبوة ، فنقول : لعل غضبه كان على قوم من الكفار ، فأمــا قوله : « فظن أن لن نقـــدر عليه » فالمعنى : أن لن نضيق عليه ٠ كمــا في قوله تعــالى : « فقدر عليــه رزقه » (الفجر ١٦) « يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » (الاسراء ٣٠) « ومن قدر عليه رزقه ، فلينفق مما آتاه الله » (الطلاق ٧) ٠

وأما قوله تعالى : « انى كنت من الظالمين » (الأنبياء ٨٧) أى فى ترك الأفضـــل ٠

وأما قوله تعالى : « ولاتكن كصــاحب الحوت » (القلم ٤٨) فيحتمل : أن يكون المراد أن صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التى ابتلاه الله بها ، ولو صبر لكان أفضل ، فأراد الله أن يحصل لمحمد عليه السلام أفضل المنازل ٠ ولهذا قال : « ولاتكن كصاحب الحوت »

القصة الرابعة عشر : قصة لوط عليه السلام ٠ ٠ ٠

قال تعالى حكاية عنه : « هؤلاء بناتى هن أطهر لكم » (هود ٧٨) ان كنتم فاعلين أو ٠ قالوا : عرض بالفاحشة مع بناته ٠ وهذه كبيرة دالة على سقوط النفس ٠

الجواب : قال أهل اللغة : يكفى فى حصول الاضافة : أدنى سبب . ففى قوله تعالى : « بناتى » أى البنات اللواتى هن لى بحكم المبايعة وقبول الدين ، ولم يجوز لهم الفجور بهن ، بل كان غرضه ترجيح النسوان على الغلمان .

* * *

القصة الخامسة عشر : قصة زكريا عليه السلام :

قالوا : انه تضرع الى الله تعالى فى طلب الولد ، فلما بشره الله تعالى باجابة الدعاء ، أخذ يتعجب ، ويقول : « أنى يكون لى غلام . وقد بلغنى الكبر ، وامرأتى عاقر » ؟ (آل عمران ٤٠) قالوا : هذا شك فى قدرة الله تعالى .

والجواب : انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد ، عظم سروره بذلك . ومن عظم سروره بالشىء فربما يسئل عن الكيفية والكمية ، ليسمع تلك البشارة مرة أخرى ، ويزداد سروره بها ، ويتاكد علمه بحصول مقصوده .

* * *

القصة السادسة عشر : قصة عيسى عليه السلام :

وفيها شـــبهتان :

الشبهة الأولى : تمسكوا بقوله تعالى : « واذ قـال الله ياعيسى ابن مريم : أأنت قلت للناس : اتخذونى وأمى الهين ؟ » (المائدة ١١٦) ولاستدلال بـه من وجـوه :

أحدها : ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام ، فقـد أتى بالذنب العظيم . وان لم يقل ، فهذا الاستفهام عبث .

وثانيها : ان النفس هى الجسد . فقوله : « ولا أعلم مافى نفسك » (المائدة ١١٦) يوهم اثبات الجسمية لله تعالى .

وثالثها : ان كلمة « فى » للظرفية . وهى لاتعقل الا فى الأجسام :

والجواب عن الأول : انه عليه السلام ما قال ذلك . وفائدة هـذا الاستفهام : تقريع من قال بهذا القول من النصارى . كما قيل : « اياك أعنى ، واسمعى يا جارة » .

وعن الثانى : ان النفس فى اللغة بمعنى الذات .

وعن الثالث : ان المراد من لفظ « فى » حلول الصفة فى الموصوف

الشبهة الثانية : قوله تعالى حكاية عنه : « ان تعذبهم فانهـم عبادك ، وان تغفر لهم ، فانك أنت العزيز الحكيم » (المائدة ١١٨) وكيف جاز هذا القول ، مع علمه بأن الله تعالى لايغفر للكافر ؟

والجواب : المقصود من هذا الكلام : تفويض الأمر بالكلية الى الله تعالى . وبالله التوفيق .

* * *

القصة السابعة عشر : قصة نبينا محمد صلى الله عليه ، وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وسلم ، وبارك ، ورضى الله عنه ، وعن أصحابه اجمعين .

وفيهـا شـبه :

الشبهة الأولى : قوله تعالى : « ووجدك ضالا فهدى » (الضحى ٧) فانه معارض بقوله : « ما ضـل صـاحبكم ، وماغوى » (النجم ٢) والتوفيق : أن يحمل هـذا على نفى الضـلال فى الدين . وذاك على الضلال اما فى أمور الدنيا ، أو فى طريق مكة ، أو فى مخالطة الخلق .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ، الا اذا تمنى ، ألقى الشـيطان فى أمنيته » (٢٧)

---

(٢٧) لايصح أن تروى

يروى أنه عليه السلام لما رأى اعراض قومه عنــه ، شــق عليه ذلك ، وتمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به الى قومه ، فأنــزل الله تعالى سورة النجم . فقرآها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله : « أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى » : ألقى الشيطان على لسانه :

تلك الغرانيــق العــلى   منهــا الشـفاعة ترتجى

فلما سمعت قريش ذلك ، فرحوا وقالوا : قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر . فلما أمسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه جبريل عليه السلام ، وقال : تلوت على الناس مالم آتك به . فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخاف من الله خوفا شديدا ، فنزل قوله تعالى : « وما أرسلنا من قبلك من رسول » الآية .

والجواب : انا قد ذكرنا فى « التفسير الكبير » كل الوجــوه المذكورة فى هذه الآية . وحاصل الكلام يرجــع الى أن الأمنية يمكن تفسيرها بالقراءة ، وبالعزيمة . فان فسرناها بالقراءة فلها وجهان :

أحدهما : أن يقال : ان الغرانيق هم الملائكة . وقد كان ذلك قرآنا منزلا فى صحف الملائكة ، فلما توهم المشركون أن الله تعـالى يريد آلهتهم ، نسخ الله تلاوته .

الثانى : أن يقال : المــراد منه : الاستفهام على سـبيل الانكار . كأنه قال : أشفاعتهن ترتجى ؟ وأما ان فسرناه بالخاطر وتمنى القلب ، كان المعنى : أن النبى عليه السلام كلما تمنى ما كان يتمناه من الأمور وسوس الشيطان اليه بالباطل ، يدعوه الى ما لاينبغى . ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : « واذ تقول للذى أنعــم الله عليه وأنعمت عليه » (الأحزاب ٣٧)

والجواب من وجوه :

أحدها : انه تعالى لما أراد نسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء ، أوحى اليه : أن « زيد » يطلق زوجته ، فان طلقها فتزوج أنت بها . فلما حضر « زيد » ليطلقها ، أشفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه لو طلقها لزمه التزوج بها ، فيصير سببا لطعن المنافقين فيه . فقال له : « أمسك عليك زوجك » وأخفى فى نفسه عزمه على نكاحها بعد أن يطلقها زيد . وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها ، لكى لايكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » .

وثانيها : ان زيدا لما خاصم زوجته زينب ـ وهى بنت عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ـ وأشرف على طلاقها ، أضمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه ان طلقها « زيد » يتزوج بها ، لأنها كانت ابنة عمته ، وكان يحب ضمها الى نفسه . كما يحب أحدنا ضم قرابته اليه ، حتى لاينالهم ضرر ، لا أنه عليه السلام ما أظهر ذلك اتقاء من ألسنة المنافقين . فالله تعالى عاتبه على التفات قلبه الى الناس . وقال : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » .

وثالثها : ان « زينب » طمعت فى أول أمرها أن يتزوج بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما خطبها الرسول لزيد ، شق ذلك عليها وعلى أبيها وأمها ، حتى نزل قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولامؤمنه ، اذا قضى الله ورسوله أمرا ، أن يكون لهم الخيرة » فعنده انقادوا كرها ، فلما دخل عليها زيد ، لم تساعده ، ونشرت عنه ، لاستحكام طمعها فى الرسول عليه السلام ، واستحقارها زيدا ، فشكاها « زيدا » الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام : « أمسك عليك زوجك » وأخفى فى نفسه استحكام طمعها فيه ، لأنه عليه السلام لو ذكر ذلك لزيد ، لتنغصت عليه تلك النعمة . وقال المنافقون : انه انما قال ذلك طمعا فى تلك المرأة .

فهذه الوجوه الثلاثة صالحة لتاويل الاية .

وأما الذى يقال : انه عشقها . فهو من باب الآحاد . والأولى تنزيه منصب النبى عنه . ثم بتقدير الصحة ، فلا معصية فيه ، لأن ميـــل القلب غير مقدور .

ثم من هؤلاء من قال : انه عليه السلام لما رآها وعشقها ، حرمت على زوجها . وهذا باطل . والا لكان أمر زيد بامساكها أمرا بالزنا . ولكان وصفها بكونها زوجا له فى قوله « أمسك عليك زوجك » كذبا .

ومنهم من قال : انها ما حرمت على زوجها ، ولكن وجب على زوجها تطليقها والنزول عنها . قالوا : وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء الزوج ، وابتلاء الرسول . أمـا ابتـلاء الزوج فلان تكليف النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله ، فيه تشديد . وأما ابتلاء الرسول ، فلأنه اذا لم يحفظ نظره ، فربما وقع نظره على من يميل اليها ، لأن حصـول الميل بعد الرؤية ليس باختيـاره ، وحينئذ يجب أن يجبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها . وان أجبره بذلك تعرض لسوء المقالة ، وان لم يجبره بذلك صار خائنـــا فى الوحى ، فلأجل الاحتـراز عن هذين الضررين العظيمين ، كان عليه السلام يبالغ فى حفظ النظر . وذلك من أشق التكاليف .

الشبهة الرابعة : تمسكوا بقوله تعالى : « ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتىيثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيـــا ؟ والله يريـد الآخرة . والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق ، لمسكم فيمـــا أخذتم عذاب عظيم » (الأنفال ٦٧ ـ ٦٨)

الجواب : ان هذا العتاب وقع على ترك الأفضل ، لأنه كان الأفضل والأولى حينئذ فى ذلك الوقت الاثخان وترك الفداء ، قطعا للأطماع . ولـولا أن ذلك من بـاب الأولى والأفضـــل ، لمـا فوض رسـول الله

صلى الله عليه وسلم الى أصحابه . أما قوله : « تريدون عرض الدنيا » ؟ فهو خطاب ينصرف الى القوم الذين رغبوا فى المال . وأما قوله : « لولا كتاب من الله سبق » الآية . فمعناه : لولا أنه سبق تحليل الغنائم ، لعذبكم بسبب أخذكم هذا الفداء .

الشبهة الخامسة : قوله تعالى : « عفا الله عنك . لم أذنت لهم » ؟ (التوبة ٤٣) والعفو يدل على تقدم الذنب .

والجواب : هذه الآية لايمكن اجراؤها على ظاهرها ، لأنه تعالى عفا ، ثم عاتب . وهذا غير ممكن ، فعلمنا : أن المراد منه : التلطف فى الخطاب ، كما يقال : أرأيت رحمك الله وغفر لك . وان لم يكن هناك ذنب . وأيضا : فهو من باب التدبير فى الحروب . وتارك الأفضل قد يوبخ .

الشبهة السادسة : قوله : « ووضعنا عنك وزرك ، الذى أنقض ظهرك » (الشرح ٢ ـ ٣)

والجواب : انه محمول على الوزر الذى كان قبل النبوة ، أو على ترك الأفضل . وأيضا : الوزر هو الثقل . قال تعالى : « حتى تضع الحرب أوزارها » (محمد ٤) أى أثقالها . وانما سمى الذنب بالوزر ، لأنه يثقل فاعله .

اذا ثبت هذا ، فنحن نحمل الآية على أنه عليه السلام كان فى غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك ، وبسبب أنه عليه السلام وأصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم ، فلما أعلى الله كلمته ، وشد أزره ، فقد وضع عنه وزره . ويتقوى هذا التأويل بقوله تعالى : « ورفعنا لك ذكرك » (الشرح ٤) وبقوله : « ان مع العسر يسرا » (الشرح ٦) فان العسر عبارة عن الشدائد والغموم ، واليسر عبارة عن زوالها .

الشبهة السابعة : قوله تعالى : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر » (الفتح ٢)

والجواب عنه من وجـوه :

أحدها : انه محمولٌ على ما قبل النبوة ، أو على ترك الأفضل كما يقال : « حسنات الأبرار ، سيئات المقربين » •

وثانيها : ان المـراد من قوله : « ماتقـدم من ذنبك » من ذنب أمتك • فان الرجل المعتبر اذا أحسن بعض خدمه أو أساء • فانه يقال له : أنت فعلت ذلك ، وان لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل •

وثالثها : الذنب مصدر ، ويجوز اضافته الى الفاعـل والمفعول ، والمـراد : ليغفر لأجلك ولأجـل بركتك ماتقدم من ذنبهم فى حقك وما تأخر ، ويقرب منه قوله تعالى : « وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم » (الأنفال ٣٣)

الشبهة الثامنة : قوله تعالى : « عبس وتولى ، أن جاءه الأعمى » (عبس ١ ـ ٢)

والجواب : يحمل هذا العتاب على ترك الأفضل •

الشبهة التاسعة : قوله « ولا تطرد الذين يدعون ربهـــم بالغداة والعشى » (الأنعام ٥٢)

الجواب : ليس فى الظاهر أنه طردهـم ، وانمـا فيه النهى عن طردهــم • وحكمة هـذا النهى : أن جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء ، فالله تعالى أنزل هذه الآية لتكون حجة له فى الامتنـــاع عن قبول قولهم •

الشبهة العـاشرة : قوله تعـالى : « لقد تـاب الله على النبى » (التوبة ١١٧) والتوبة مسبوقة بالذنب •

والجواب : انه محمول على ترك الأفضل ٠

الشبهة الحادية عشر : قوله : « واستغفر لذنبك » (محمد ١٩) وفى الحديث : « وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة »

والجواب : انه محمول على ترك الأفضل ، أو يكون على تقدير : اذ ثبت ، فاستغفر ٠ كقوله : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » (التحريم ٨) ولايريد بـه أن الكل مذنبون ، وانما المراد بعثهم على التوبة ان أذنبوا ٠

الشبهة الثانية عشر : قوله : « لم تحرم ما أحل الله لك ؟ » (التحريم ١) ظاهره مشعر بأنه فعل ما لايجوز ٠

والجواب : تحريم ما أحل الله له ، ليس بذنب ، بدليل الطلاق والعتاق ٠ وأما العتاب فانما ورد على أنه فعل ذلك لابتغاء مرضاة النسوان ٠

الشبهة الثالثة عشر : « ياأيها النبى اتق الله » (الأحزاب ١) و « ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ٠ وان لم تفعل فما بلغت رسالته » (المائدة ٦٧) ولو لم يوجد منه فعل المحظور والاخلال بالواجب ، لم يكن لهذا الأمر والنهى فائدة ٠

والجواب : ان أحد أسباب العصمة هو الأمر والنهى ، ووجودهما لايخل بالعصمة ، بل تواترهما على الرسل مقرونا بالترغيب والترهيب ، من أقوى أسباب العصمة ٠

الشبهة الرابعة عشر : قوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » (الزمر ٦٥)

والجواب عنها من وجوه :

أحدهما : ان المراد منه ماروى عن ابن عباس أنه قال : « نزل

القرآن ، بـ « اياك أعنى ، واسمعى ياجاره » ومثاله : قوله تعالى : « ياأيها النبى اذا طلقتم النساء ، فطلقوهن لعدتهن » (الطلاق ١) فقوله : « فطلقوهن » يدل على أن الخطاب مع غيره ٠

وثانيها : ان المراد منه الشرك الخفى ٠ وهو الالتفات الى غير الله ٠

وثالثها : انه شرح الحال بتقدير الوقوع ٠ كقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الأنبياء ٢٢)

الشبهة الخامسة عشر : قوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاء الله » (الأعلى ٦ ـ ٧) دل الاستثناء على وقوع النسيان فى الوحى ٠

والجواب : النسيان محمول على الترك ٠ والمعنى : لاتترك منه شيئا ، الا المنسوخ ٠

الشبهة السادسة عشر : قوله تعالى : « فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك ، فاسئل الذين يقرءون الكتاب من قبلك » (يونس ٩٤) وأيضا : قال تعالى : « لقد جاءك الحق من ربك ، فلا تكونن من الممترين » (يونس ٩٤) قالوا : وهذا يدل على أنه عليه السلام كان شاكا فيما أوحى الله تعالى اليه ٠

والجواب : ان القضية الشرطية لاتفيد ، الا ترتيب الجزاء على الشرط ٠ فأما أن الشرط حاصل أم لا ؟ فهذا لاتفيده الشرطية ٠ والفائدة فى أنه تعالى أمره بالرجوع الى أهل الكتاب : من وجهين :

الأول : ان نعت النبى صلى الله عليه وآله وسلم (٢٨) كان مذكورا

---

(٢٨) كان ينبغى أن يعبر بقوله : ان نعت النبى ﷺ مذكور ٠ الخ
ومن نصوص التوراة عن محمد ﷺ هذا النص : « يقيم لك الرب الهك

نبيا من وسطك من اخوتك مثلى . له تسمعون . حسب كل ما طلبت من الرب الهك فى حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا أعود أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا ، لئلا أموت . قال لى الرب : قد أحسنوا فى ماتكلموا . أقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك وأجعل كلامى فى فمه . فيكلمهم بكل ما أوصيه به . ويكون أن الانسان الذى لايسمع لكلامى الذى يتكلم به باسمى . أنا أطالبه . وأما النبى الذى يطغى ، فيتكلم باسمى كلاما لم أوصه أن يتكلم به ، أو الذى يتكلم باسم آلهة أخرى . فيموت ذلك النبى . وان قلت فى قلبك : كيف نعرف الكلام الذى لم يتكلم به الرب ؟ فما تكلم به النبى باسم الرب ولم يحدث ولم يصر ، فهو الكلام الذى لم يتكلم به الرب ، بل بطغيان تكلم به النبى . فلا تخف منه » (تثنية ١٨ : ١٥ ـ ٢٢)

وفى الانجيل هذا النص : « وهذه هى شهادة يوحنا . حين أرسل اليهود من أورشليم كهنة ولاويين ليسألوه من أنت ؟ فاعترف ولم ينكر وأقر أنى لست أنا المسيح . فسألوه اذن ماذا ؟ ايلياء أنت ؟ فقال : لست أنا . النبى أنت ؟ فأجاب : لا » (يوحنا ١ : ١٩ ـ ٢١)

وفى التوراة اسم « محمد » فى هذه الآية : « وأما اسماعيل فقد سمعت لك فيه . ها أنا أباركه . وأثمره . وأكثره . كثيرا جدا . اثنى عشر رئيسا يلد وأجعله أمة كبيرة » (تكوين ١٧ : ٢٠) فان كثيرا جدا فى العبرانية « بماد ماد » وحروفها بالجمل تساوى اثنين وتسعين ومحمد يساوى اثنين وتسعين . وان أمة كبيرة تترجم فى العبرانية « لجوى جدول » وهى أيضا تساوى اثنين وتسعين . والمعنى : أن الذى سيأتى من نسل اسماعيل عليه السلام لتبدأ منه بركة اسماعيل فى الأمم ، سيكون اسمه مساوى لحروف بماد ماد أو لجوى جدول . وكانت التوراة منتشرة بين الأمم أيام كان بنو اسرائيل يهدون الأمم بشريعة موسى عليه السلام فان دعوته كنت عامة الى مجىء النبى الأمى

... .

= المنبه عليه من آل اسماعيل عليه السلام . ولذلك جاء فى كتب الهندوس والزرادشتيين والبوذيين وغيرهم تنبيه على محمد ﷺ مما تركه عنه علماء بنى اسرائيل فى بلادهم .

وجاء فى التوراة أيضا : « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته . فقال : جاء الرب من سيناء واشرق لهم من سعير ، وتلألأ من جبل فاران . وأتى من ربوات القدس ، وعن يمينه نار شريعة لهم . فأحب الشعب . جميع قديسيه فى يدك . وهم جالسون عند قدمك . يتقبلون من اقوالك » (تثنية ٣٣ : ١ ـ ٣)

وهذا نص ما كتبه الدكتور عبد الرشيد بجامعة كراتشى فى مجلة هدى الاسلام الأردنية المجلد ٣٠ العدد الثانى ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م

● الكتب الهندوسـسية :

الهندوسية أحد الديانـات القديمة فى العـالم . الكتب القديمة لدين الهندوس هى « الويدات » . ويدعى المحققون الهندوسيون انها الفت قبل ٠٠٠ر٠٠٠ر١٣١٠ « بليون وثلاثمائة وعشرة ملايين » سـنة ويزعم المحققون من غير الهندوس ان تدوينها يرجع الى اربعة آلاف سنة ، واقدم الويدات هى رغ ويدا . وذكرت فيه بعثة نبينا كالآتى : ـ

« انسونتا ستيرنى ما محى مى غادا حستينتهوا آسروا مفوتراترنى ورشنوا اغنى نهى بهير سرى ويوائره تريم رونا شيحكنى » .

ومعناه : « اقامنى الرب لتبليغ هذا الكلام :

محمد صـاحب أكبر مطـايا النبيين ، وخـــادم لدين الاســلام يسمى صادقا وأمينا ، ملقب بمعلم الدين وصـاحب الفراسـة ، متصف بجميع الصفات يعلم الأنبياء ، جواد بارز بين عشرة آلاف » ...

اذا تأملنا هذا النص يتضح لنا أنه يذكر بعثة النبى « ما محى » =

... .

=

الذى ميزته بأنه بارز بين عشرة آلاف ، وهذا ثابت تاريخيا انه لم يكن بين الهندوس نبى اسمه « مامحى » الذى يكون بارز بين عشرة آلاف . هذا هو نبينا الذى اسمه أحمد ـ ﷺ ـ وكان بارزا بين عشرة آلاف صحابى يوم فتح مكة . وكلمة « مح » فى اللغة السنسكريتية تحمل معنى « الحمد » ومحمد معناه « محمود » .

والآن نقدم لكم نصا من « ساما ويدا » وهو كالآتى :

« احميد هى يتيوه برى مع دها مرتسى جغره رهم سورى اواجنى »

معناه : « احمد حصل من الرب شريعة فيها حكمة ، انا متنور كالشمس » ... هذا النص من « ساما ويدا » يبشر ببعثة « احمد » وشريعته وحكمته . والمعروف أن محمد ـ ﷺ ـ أحمد أيضا .

الثالث من الويدات هو « أثر ويدا » وهو يبشر بمحمد ـ ﷺ ـ هكذا :

« أدم جنا أب سرت نراشنس ستمشتى . شئيم سهسوانويتم ح كورم آروشميس دومهى » .

معناه : « ايها الناس ، استمعوا باحترام ـ محمد محمد . ونحفظ من العدو الذى يهاجر ويعم الأمن » ..

ورد فى هذه الفقرة كلمة « نراشنس » والقصد به نبينا محمد ـ ﷺ ـ لا نعلم فى تريخ الهند مرسلا باسم « نراشنس » ومعناه « الذى يحمد » وهذا عين معنى اسم نبينا محمد ـ ﷺ ـ .

وورد فى نص ثالث من هذا الويد ذكر صفاته ـ عليه السلام ـ فيقول : « أشى رشى مامحى شتم نيشكانوا دش سرجه ترينى شتانى زرم ثام سيسراد غونامو » ..

وأبين لكم ترجمة هذه الفقرة كلمة . فتدبروا كيف يوضح كل كلمة منها اوصاف النبى العربى عليه الصلاة والسلام .

=

... .

« أشمى » أى الرب . « رشى » الذات المحترمة ، والشخصية المقدسة « مامحى محمدا « شتم » أى مائة « نيشكانو » قطعات الذهب ، الشخصيات الثمينة كالذهب « سرجه » العقد « شتانى » مائة « ورثام » الخيل العربى « سيسراد » عشرة آلاف « غوناموا » بقرة تذكر هـــذه الفقرة قطع الذهب والعقد وثلاث مائة فرس عشرة آلاف بقرة .. واليكم التفصيل :

شبه اصحاب النبى ـ ﷺ ـ بقطع الذهب لأنهـــم خلص كالذهب يمكن الثقة بهم . ويشهد التاريخ ان الصحابة كانوا محل الثقة والاعتماد من الرسول ـ ﷺ ـ يمتثلون كل اوامره كما يثق صاحب المال بنقوده الذهبية يقضى بها ما شاء من حوائجه .

ثم ذكرت العقود العشرة وهم العشرة المبشرون بالجنة . والمراد بثلاثمائة خيل هم اصحاب بدر الذين حاربوا الحرب الاولى ضد الكفر ، وعشرة آلاف بقرة هم الذين اشتركوا فى فتح مكة . وحصل الفتح بدون قتال . والبقرة فى الويدا علامة الأمن والعلى والاتحاد .

والفقرات الاخرى من هذا الويد أيضا تشير بنبوة محمد ـ ﷺ ـ فتذكره بلقب « فاتح مكة » و « أحمد » و « صاحب العدل » .

وهكذا الكتب الدينية الأخــرى للهندوس مثــل « ابيلشنه » يصف النبى ﷺ ـ بانه « هادى الأمم » وقيل انه « ارســل اليه الســلام » وقيل « سلام على محمد الذى صورته كالقمر والذى عنده قوة الأسد وقوة الرحمة » .

هكذا ورد فى « البيان » نعوته عليه السلام والذى سيحدث فى حياته وسمى « معلما » .

هذا قليل من الكثير الوارد فى كتب الهندوس المقدسة من علامات النبى ـ ﷺ ـ ويستطيع كلٌ من يفحصها ان يجد غير ما ذكرت .

● **الكتب الزرادشــتية :**

الكتاب الدينى فى هذا الدين هو « زنداوستا » قال فيه زرادشت : « سيوجد فى الزمن الآتى جماعة تمنح الحياة لأمم العالم وأديانه واسمه اسوت ارتيا ، وهو رحمة وهو انسان كامل يصلح فساد الناس » .

فمنها يبشر زنداوستا بنبى رحيم اسمه استوت ارتيا ، وهو فاتح ورحمة للعالمين انسان كامل يصلح الناس أفلا توجد هذه الصــفات فى نبينا محمد ـ ﷺ ـ بكل وضوح وجمال ؟ .

أما كلمة « اسوت ارتيا » فهى مشتقة من مصدر فارسى «ستودن» وهو المدح والحمد فالكلمة حينئذ ترجمة حرفية لاسم « محمد » ثــم ذكر زرادشت بانه فاتح رحيم ، ويكفى مثالا لذلك قوله عليه الســلام يوم فتح مكة « لا تثريب عليكم اليوم » .

ويوجد تنبؤ ببعثة محمد ـ ﷺ ـ فى رسالة زرادشت الى ساسان الأول يقول فيها : « اذا يسوء عمل أهل ايران فسيظهر رجل فى العرب يزول بقدمه عرش ايران وشريعتها وسيغلب المعتدون » .

وكتاب آخر معروف لهم « جاماسبى » ذكر فيه سيرة الرسول عليه السلام ومضمونه كأن الكاتب يراه بعينه . واليكم معنى النص :

« سيظهر فى صحراء العرب رجل جميل فصيح متوسط القامة ، تصل دعوته كل جانب ، يلبس العمامة بدل التاج الملكى ، فيخرب بيت نار الفرس ، وسيكون لختنه ابنان ، يقتل احدهما مسموما ويقتل الآخر بنينوى ومعه اثنان وسبعون نفرا » .

فهذا النص يبين صورة الرسول ﷺ وسيرته ولباسه ويذكر الحسن والحسين وحادثة كربلاء ، وكربلاء فى العراق ، وكانت تسمى المنطقة كلها « نينوى » سابقا . هل ينطبق هذا الخبر على أحد غير رسول الله ﷺ ؟ كلا ثم كلا .

● **الكتب البــوذية :**

تعالوا نرجع الى خمسة وعشرين قرنا فى المــاضى اذ كان البشر

فى التوراة والانجيل • فامره الله تعالى بالرجوع اليهم فى معرفة تلك العلامات ، لتصير نفسه أقوى •

الثانى : انه تعالى أمره أن يرجع اليهم فى معرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء ، حتى يعرف انه أوتى مثل ما أوتى سائر الأنبياء من المعجـــزات •

فهذا جملة الكلام فى تأويل هذه الآيات •

* * *

اسوأ خلقا من الحيوان اعنى زمن ولادة بوذا اذ كان الانسان منقسما الى طبقات مع أن جميع البشر أبناء أب وأم ، وخلق خالق واحد • كان الرجل من احدى الطبقات يتشاءم بوقوع ظل رجل آخر عليـــه لأنه من طبقة أخرى • حقوق كل طبقة تختلف عن طبقة أخرى • حتى ان الطبقة السفلى — وهى طبقة الشودرا — ليس لها عمل الا خدمة الطبقات الأخرى ، وكان الرجل من هذه الطبقة لا يملك ماله ولا نفسه ولا عرضه يرى ماله يسلب ، وعرضه يهتك ، ولا يستطيع ان ينطلق بكلمة واحدة ، و لاكلمة أف •

فى مثل هذه الظروف ولد بوذا وكل نعمة من الدنيا ترفرف عليه • ولكن قد يكون من عباد الله من لا يهمه راحة نفسه بل يضحى بكـــل ما يملك لتفريج الهم عن غيره • وهكذا كان بوذا • ولما كان بوذا فى آخر نفسات من حياته كان على لسانه بشارة برحمة للعالمين •

اذ ساله تلميذ يدعى ننداء : « من يعلم العالم بعد ذهابك ياسيدى ؟ » فاجاب بوذا قائلا : « يا ننداه لست أول بوذا ظهر فى العالم ولست آخر بوذا ، سياتى بوذا آخر فى وقته وسيدعو الناس مثلى الى نظام كامل دينى خالص » ، ســـأل ننداء : فكيف نعرفه ؟ • فقال السيد : سيسمى « ميتريا » أى بوذا ، صـــاحب الرحمة •

والكل يعرف أن محمدا — ﷺ — هو رحمة للعالمين • (انتهى التعليق)

ولنختم هذه المسألة بذكر آيتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب للأنبياء على الاطلاق :

الآية الأولى : قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم » (النحل ٦١) قالوا : هذه الآية تقتضى ثبوت الظلم لكل الناس ، فوجب ثبوته للأنبياء .

والجواب : هذا معارض بقوله : « ألا لعنة الله على الظالمين » (هود ١٨) فلو كان النبى ظالما ، لدخل تحت هذه الآية .

والثانية : قوله تعالى : « عالم الغيب . فلا يظهر على غيبه أحدا . الا من ارتضى من رسول ، فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا . ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم » (الجن ٢٦ – ٢٨) قالوا : فلولا الخوف من ايقاع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الرسل ، لم يكن فى الاستظهار بالرصد المرسل معهم (٢٨) فائدة .

والجواب : يجوز أن تكون بعثة الملائكة مع الأنبياء – عليهم السلام – ليس لأجل الخوف من أن الأنبياء – عليهم السلام سيخلطون ويغيرون (٢٩) ولكن لأجل أن يمنعوا الشياطين من أن يوقعوا تخليطا فى أثناء أداء الرسالة (٣٠) .

ولنقتصر على هذا القدر من الكلام فى هذا الباب . فان الاستقصاء التام فيه مذكور فى كتاب التفسير . والله أعلم .

---

(٢٨) بالاستظهار بالرصد مع الرسل : ا

(٢٩) يحرفون ويفترون : ب

(٣٠) راجع فصل الرصد والطلاسم فى كتابنا علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب – نشر دار الثقافة الدينية بالقاهرة .

المسألة الثالثة والثلاثون

فى

أن الملائكة افضل أم الأنبياء عليهم السلام ؟

مذهب أصحابنا والشيعة : ان الانبياء افضل من الملائكة ، وقالت الفلاسفة والمعتزلة : الملائكة السماوية أفضل من البشر ، وهو اختيار القاضى « أبى بكر الباقلانى » و « أبى عبد الله الحليمى » من أصحابنا

واحتج القائلون بتفضيل الانبياء ــ عليهم السلام ــ بوجوه :

الحجة الأولى : ان آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة ، والمسجود أفضل من الساجد .

بيان الأول : قوله تعالى : « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (البقرة ٣٤) ــ « اذ قال ربك للملائكة : انى خالق بشرا من طين ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحى ، فقعوا له ساجدين » (ص ٧١ ــ ٧٢)

وبيان الثانى : ان السجود اعظم انواع الخدمة ، وامر الكامل بخدمة الناقص ، لايليق بالحكمة .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : السجدة كانت لله تعالى وآدم كالقبلة ؟

سلمنا : أن السجدة كانت لآدم ، ولكن لم لايجوز أن يكون المراد من السجدة : التواضع والترحيب ؟ قال الشاعر :

ترى الا كم فيها سجدا للحوافر

سلمنا : أن السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الأرض ، لكن لانسلم أن هذا غاية التواضع لأن هذا قضية عرفية ، ويجوز أن تختلف

القضايا العرفية باختلاف الأزمنة . فلعل العرف فى ذلك الزمان . أن من سلم على غيره ، وضع لجبهته على الأرض . وتسليم الكامل على الناقص أمر معتاد .

والجواب عن الأسئلة الثلاثة : أن ذلك السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد ، لما قال ابليس : « أرأيتك هذا الذى كرمت على ؟ » (الاسراء ٦٢) فانه لم يوجد شىء آخر يصرف هذا الكلام اليه ، سوى هذا السجود ، فدل ذلك : على أن ذلك السجود يقتضى ترجيح منصب المسجود على الساجد .

الحجة الثانية : ان آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة ، والأعلم أفضل .

بيان الأول : قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » الى قوله تعالى : « سبحانك لاعلم لنا ، الا ما علمتنا . انك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم » (البقرة ٣١٣ — ٣٣)

بيان الثانى : قوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون ، والذين لايعلمون ؟ » (الزمر ٩)

الحجة الثالثة : طاعة البشر أشق ، والأشق أفضل .

بيـان الأول من وجــوه :

الأول : ان الشهوة والغضب والحرص والهوى من أعظم الموانع عن الطاعات . وهذه الصفات موجودة فى البشر مفقودة فى الملائكة . والفعل مع المانع أشق منه مع غير المانع .

الثانى : ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص . قال تعالى : « لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (الأنبياء ٢٧) وتكاليف

---

(١) التفضيل ينبغى أن يكون فى أفراد النوع الواحد . مثـــل

البشر بعضها مبنية على النصوص ، وبعضها على الاستنباط . قال تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٢) وقال تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (النساء ٨٢) والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشيء ، أشق من التمسك بالنصوص .

الثالث : ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان . وهذه الآفة غير حاصلة للملائكة .

الرابع : ان شبهات البشر أكثر ، وذلك لأن من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الأرضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية . والملائكة ليس لهم هذا النوع من الشبهة ، لأنهم سكان السموات ، ومشاهدون أحوالها ، فيعلمون بالضرورة : أنها ليست بأحياء ولاناطقة ، بل هى مفتقرة الى التدبير كافتقار الأرضيات . فثبت بهذه الوجوه : أن طاعات البشر أفضل .

وانما قلنا : ان الأشق افضل ، للنص . والقياس .

أما النص . فقوله عليه السلام : « أفضل الأعمال أحمزها » (٢) أى أشقها . وقال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها : أجرك على قدر نصبك » (٣) .

وأما القياس : فهو أن الطاعات السهلة والطاعات الشاقة لو اشتركا

=

زيد افضل أم عمرو أفضل ؟ لأن التفاوت ممكن بحسب النشاط والعمل . لكن اذا قلنا زيد أفضل أم القرد أفضل ؟ فانه يكون قول لا طائل تحته . لان زيدا هكذا خلق ، والقرد هكذا خلق . والله أراد اختلافهما فى النوع . والملائكة نوع من خلق الله يختلف عن الآدميين الذين هم نوع من خلقه أيضا . وكل يتحرك ويعمل على حسب نوعه فلماذا التفاضل ؟

فى قدر الثواب ، لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزائدة ، الخالية عن الفائدة : ضررا . وتحمل الضرر الخالى عن الفائدة محظور قطعا . فكان يجب أن تحرم عليه تلك الطاعة الشاقة . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : أن الأشق أكثر ثوابا .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العاملين » (آل عمران ٣٢) والعالم عبارة عن كل ماسوى ، الله تعالى ، فيكون معنى الآية : ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات .

ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران ، فيبقى معمولا به فى حق الأنبياء .

فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل : « وأنى فضلتكم على العالمين » (البقرة ١٢٢) فانه لو كان الأمر كما ذكرتم ، لزم تفضيل أنبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فالجواب : تحمل التخصيص فى آية لايوجب تحمله فى سائر الآيات . وأيضا : شرط العالم أن يكون موجودا ، ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ما كان موجودا حال وجود أنبياء بنى اسرائيل ، أما الملائكة فانهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام ، فظهر الفرق .

الحجة الخامسة : الملائكة لهم عقول بلا شهوة ، والبهائم لها شهوة بلا عقول ، والآدمى له عقل وشهوة ، ثم ان الآدمى ان رجح شهوته على عقله ، كان أخس من البهيمة . قال تعالى : « أولئك كالأنعام ، بل هم أضل » (الأعراف ١٧٩) فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته ، وجب أن يكون أفضل من الملك .

هذا ملخص دلائل من فضل الأنبياء على الملائكة .

* * *

وأما الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الأنبياء . فقد تمسكوا بوجوه :

**الحجة الأولى : قوله تعالى : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » (النساء ١٧٢) فهذا يقتضى أن تكون الملائكة افضل من المسيح . الا ترى انه يقال : ان فلانا لايستنكف الوزير من خدمته ، بل السلطان . ولايقال : انه لايستنكف السلطان من خدمته ، بل الوزير . فلما ذكر المسيح أولا ، ثم الملائكة ثانيا ، علمنا : أن الملائكة أفضل من المسيح .

والاعتراض عليها من وجوه :

الأول : ان محمدا عليه السلام افضل من المسيح . ولايلزم من كون الملائكة أفضل من المسيح ، كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم .

الثانى : ان قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » صيغة لجمع ، وصيغة الجمع تتناول الكل . وهذا يقتضى كون مجموع الملائكة افضل من المسيح . فلم قلتم : انه يقتضى كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح ؟

والثالث : ان الواو فى قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » حرف العطف ، وهو يفيد الجمع المطلق ولايفيد الترتيب ـ على ماذكرناه فى أصول الفقه ـ وأما المثال الذى ذكرتموه فليس بحجة . لأن الحكم الكلى لايثبت بالمثال الجزئى ، ثم انه معارض بسائر الأمثلة كقولك : « ما اعاننى على هذا الامر ، لا زيد ولا عمر » وهذا لايفيد كون المتأخر فى الذكر أفضل من المتقدم . ومنه قوله تعالى : « ولا الهدى ، ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام » (المائدة ٢) ولما اختلفت الأمثلة ، امتنع التعويل عليها .

ثم التحقيق فى هذه المسألة : انه اذا قيل : هذا العالم لايستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان . فنحن نعلم بعقولنا : أن السلطان اعظم درجة من الوزير ، فعلمنا : أن الغرض من ذكر الثانى هو المبالغة . وهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق ، لابمجرد الترتيب فى الذكر .

وههنا فى هذه الآية لايمكننا أن نعرف أن المراد من قوله تعالى : « ولا الملائكة المقربون » بيان المبالغة، الا إذا عرفنا قبل ذلك إن الملائكة المقربين أفضل من المسيح . وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول . وذلك دور .

الرابع : هب أن هـذه الآية دالة على أن منصب الملك أعلى وأزيد ، من منصب المسيح . لكنها لاتدل على أن تلك الزيادة فى جميع المناصب أو فى بعضها . فانه اذا قيل هذا العالم لايستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان ؛ فهو لا يفيد الا أن السلطان أكمل من الوزير فى بعض الأشياء ـ وهى القدرة والسلطنة ـ ولايفيد كون السلطان أزيد من الوزير فى الزهد والعلم .

اذا ثبت هذا ، فنحن نقول بموجبه . وذلك لأن الملك أفضـل من البشر فى القدرة والقوة والبطش . فان جبريل عليه السلام قلـع مدائن لوط ، والبشر لايقدرون على شىء من ذلك . فلم قلتم : ان الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية ؟

وتمام التحقيق : ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسألة هو كثرة الثواب ، ثم ان كثرة الثواب لاتحصل الا بنهاية التواضع والخضوع ، وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى ؛ لا يلائم صيرورتـه مستنكفا عن عبودية الله تعالى ، بل ينافيها ويناقضها ، فامتنع أن يكون المراد من الآية هذا المعنى . أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة ، فانه مناسب للتمرد وترك العبودية .

والنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى ، وابراء الأكمه والأبرص ، أخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة ، عن عبودية الله تعالى . فقال تعالى : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله » أى ان عيسى لن يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتى ، ولا الملائكة

المقربون الذين هم فوقه فى القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والأرضين ٠

وبهذا الوجه تنتظم دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر فى القدرة والبطش والشدة ، لكنها لاتدل البتة على أن الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب ؟

أو يقال : انهم انما ادعوا الهية المسيح ، لأنه حصل من غير أب ٠ فقيل لهم : الملائكة حصلوا لا من أب ولا من أم ٠ فكانوا أعجب من عيسى فى هذا الباب ، مع أنهم لايستنكفون عن عبودية الله تعالى ٠

الحجة الثانية : لمن قال بتفضيل الملك على البشر : التمسك بقوله تعالى : « ومن عنده لايستكبرون عن عبادته » والاستدلال به من وجهين :

الأول : انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته ، على أن البشر يجب أن لايستكبروا عنها ٠ فلو كان البشر افضل من الملائكة ، لما تم هذا الاستدلال ٠ فان السلطان اذا اراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له ، فانه يقول : الملوك لايستكبرون عن طاعتى ٠ فمن هؤلاء المساكين ؟ وبالجملة : فظاهر انه يلزم أن هذا الاستدلال لايتم الا بالأقوى على الأضعف ٠

الثانى : انه تعالى قال : « ومن عنده » وهذه العندية ليست عندية بالجهة ، بل عندية بالفضيلة والقربة ٠

والاعتراض على الوجه الأول : لعل المراد : أن الملائكة مع شدة قوتهم لايتمردون عن طاعة الله ، فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله ، مع غاية قصورهم وحقارتهم ٠ وهذا يوجب كون الملك أقوى من البشر ، لكنه لا يوجب كونه أفضل من البشر ـ بمعنى كثرة الثواب ـ

والاعتراض على الوجه الثانى : انه معارض بقوله تعالى فى صفة

البشر : « فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » (القمر ٥٥) وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : « انا عند المنكسرة قلوبهم » وهذا افضل لانه قال فى صفة الملائكة : انهم عند ربهم • وقال فى صفة المنكسرة قلوبهم : ان ربهم عندهم •

الحجة الثالثة : لمن قال بتفضيل الملك على البشر : عبادات الملائكة اشق ، فيكون الملك أفضل • انما قلنا : انها أشق لوجوه :

الأول : انهم آمنون من الآفات التي يكون البشر خائفا منها • مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية • وايضا : فالسموات التى هى مساكنهم وأماكنهم ، كالجنان والبساتين الطيبة ، بالنسبة الى الأرض •

وكل من كان تنعمه أكثر وخوفه أقل ، كان تمرده أشد • ولهذا قال تعالى : « فاذا ركبوا فى الفلك ، دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم الى البر ، اذا هم يشركون » (العنكبوت ٦٥) •

ثم ان الملائكة مع كثرة أسباب التنعم والتمرد ، منذ خلقوا ، بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات ، بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع الشديد ، وكأنه لايقدر أحد من بنى آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا ، فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة • ويؤكده : قصة آدم عليه السلام فانه أطلق لهفى جميع مواضع الجنة بقوله تعالى : « وكلا منها رغدا ، حيث شئتما » (البقرة ٣٥) ومنعه من شجرة واحدة ، فلم يملك نفسه ، حتى وقع فى الشر • وهذا يدل على أن طاعتهم أشق من طاعة البشر •

الوجه الثانى : فى بيان أن طاعتهم أشق : أن انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع آخر ، كالانتقال من بستان الى بستان • أما الاقامة على نوع واحد ، فانها تورث الملالة • ولهذا السبب جعلت التصانيف

مقسومة بالابواب والفصول . وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاخماس والاعشار ، ثم ان الملائكة كل واحد منهم يواظب على عمل واحد لايعدل عنه الى غيره . كما قال تعالى : « يسبحون الليل والنهار لايفترون » (الانبياء ٢٠) وقال حكاية عنهم : « وانا لنحن الصافون ، وانا لنحن المسبحون » (الصافات ـ ١٦٠ ـ ١٦٦) .

فثبت بما ذكرنا : أن عبادتهم اشق . واذا ثبت هذا ، وجب أن يكونوا اكثر ثوابا . لقوله عليه السلام : « افضل الأعمال (٤) أحمزها » والاعتراض عليه : معارض بما ذكرنا من ان عبادات البشر أشـــق ، فتكون افضل .

الحجة الرابعة : عبادات الملائكة أدوم ، فوجب أن تكون أفضل .

انما قلنا : أدوم ، لقوله تعــالى : « يسـبحون الليل والنهـار ، لا يفترون » وعلى هذا التقدير لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر ، لكانت طاعتهم اكثر وأدوم . فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر ، الى عمر الملائكـة .

وانما قلنا : ان الأدوم افضل لوجوه :

أحدها : ان الأدوم أشق ، فكان أفضل . وقد بينا هذا الوجه .

الثانى : قوله عليه السلام « أفضل العباد من طال عمره ، وحسن عمله » والملائكة أطول العباد عمرا ، وأحسنهم عملا . فوجب أن يكونوا أفضل العباد .

والثالث : قوله عليه السلام : « الشيخ فى قومه ، كالنبى فى أمته » وهذا يقتضى أن يكون الملك فيما بين البشر كالنبى فى الأمة . وذلك يوجب فضلهم على البشر .

---

(٤) الأعمال : ب

الرابع : ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بنى آدم فى الخوف والخشيه . قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل ٥٠) وقال : « لايسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون » (الانبياء ٢٧) وقال : « وهم من خشيته مشفقون » (الانبياء ٢٨) : وقال تعالى : « حتى اذا فزع عن قلوبهم ، قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق . وهو العلى الكبير » (سبأ ٢٣ فهذه الآيات دالة على أن غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ، ان لم يكن أزيد من خشوع البشر وخضوعهم ، فلا يكون أقل منه . واذا ثبت هذا ، فنقول : طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر فى الكيفية الموجبة للثواب – وهى الخشوع والخضوع – وازيد منها فى المدة والدوام . فوجب القطع بأن ثوابهم أزيد وأكثر .

الحجة الخامسة : الملائكة أسبق فى العبادة من البشر ، والأسبق افضل .

أما أنهم أسبق ، فلاشك فيه . اذ من المعلوم : أنه لا خصلة من خصال الدين ، الا وهم أئمة مقتدون فيها ، بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين .

واما أن الأسبق أفضل : فلوجهين :

الأول : قوله تعالى : « والسابقون السابقون ، أولئك المقربون » (الواقعة ١٠ – ١١)

الثانى : قوله عليه السلام : « من سن سنة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة » وهذا يقتضى أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب ، كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بأفعالهم التى أتوابها قبل خلق البشر .

الحجة السادسة : الملائكة رسل الله الى الأنبياء . والرسول أفضل من الأمة .

بيان المقدمة الاولى – وهى ان الملائكة رسل الله الى الانبياء – قوله تعالى : « علمه شديد القوى » (النجم ٥) « نـزل بـه الروح الأمين ٠ على قلبك » (الشعراء ١٩٣ – ١٩٤) « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » (النحل ٢)

وأما (المقدمة الثانية وهى) أن الرسول افضل من أمته فلوجهين :

الأول : ان رسول البشر أفضل من أمته ، فكذا ههنا ٠

فان قيل : العرف أن السلطان اذا أرسل واحدا الى جمع عظيم ، ليكون متوليا لامورهم ، وحاكما فيهم ، فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع ٠ وأما اذا أرسل شخصا واحدا الى شخص واحد ، لأجـل الاعلام ، فالظاهر أن الرسول أقل حالا من المرسل اليه ، كما اذا أرسل الملك عبده الى الوزير ٠

قلنا : هذا مدفوع ٠ لأن جبريل – عليه السلام – مبعوث الى كافة الأنبياء – والرسل من البشر – فجبريل عليه السلام رسول ، وأمته كل الأنبياء ٠ فعلى القانون الذى ذكره السائل ، يلزم أن يكون جبريـل أفضـل منهـم ٠

الوجه الثانى : ان الملائكة رسل الله ، لقوله عـز وجل : « جاعل الملائكة رسلا » (فاطر ١) والملك اما أن يكون رسولا الى ملك آخر ، واما أن يكون رسولا الى البشر ٠ وعلى التقديرين ، فالملك رسـول وامته أيضا رسل ٠ وأما الرسول البشرى فهو رسول ، لكن أمته ليسوا برسل ٠ ومعلوم : أن الرسول الذى تكون كل أمته رسلا ، افضل من الرسول الذى لايكون أحد من أمته رسولا ٠

فثبت فضل الملائكة على البشر من هـذه الجهة ، ولأن ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط ، وكان افضل منه ٠ وموسى كان رسولا الى الأنبياء الذين كانوا فى عسكره ، وكان أفضل منهم ٠ فكذا ههنا٠

الحجة السابعة : الملائكة أتقى من البشر . والأتقى أفضل .

انما قلنا : انهم أتقى لأنهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها ، لأن خوفهم دائم . قال تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » (النحل ٥٠) وقال : « وهم من خشيته مشفقون » (الأنبياء ٢٨). والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية . أما الأنبياء – عليهم السلام – فلم يخل أحد منهم عن شيء هو صغير ، أو ترك مندوب . قال عليه السلام : « ما منا أحد الا عصى ، أو هم بمعصية ، غير يحيى بن زكريا » .

انما قلنا : ان الأتقى أفضل ، لقوله : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) فاثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى ، يدل على أن تلك الكرامة معللة بالتقوى ، وحيث كان التقوى أكثر ، وجب أن تكون الكرامة والفضيلة أكثر .

لايقال : فهذا يقتضى أن يكون « يحيى » أفضل من الأنبياء ، ومن محمد عليه السلام لأنه قال : « مامنا أحد الا عصى أو هم بمعصية ، غير يحيى بن زكريا » .

لأنا نقول : هذه الصورة خصت بدلالة الاجماع ، فيبقى الدليل حجة فى سائر الصور .

الحجة الثامنة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد ، الا بدؤا بالاستغفار لأنفسهم ، ثم بعد ذلك استغفروا لغيرهم من المؤمنين .

قال آدم عليه السلام : « ربنا ظلمنا أنفسنا » (الأعراف ٢٣) وقال نوح : « رب اغفر لى ، ولوالدى ، ولمن دخل بيتى مؤمنا » (نوح ٢٨) وقال ابراهيم : « رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين » (الشعراء ٨٣) وقال موسى : « رب اغفر لى ولأخى » (الأعراف ١٥١) وقال تعالى لمحمد عليه السلام : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ».

(محمد ١٩) وقال : « ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر » (الفتح ٢) وأما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر . قال تعالى حكاية عنهم : « فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ، وقهم عذاب الجحيم » (غافر ٧) وقال : « ويستغفرون للذين آمنوا » (غافر ٧) ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار ، لبدؤا فى ذلك بأنفسهم . لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، قال عليه السلام : « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « يوم يقوم الروح والملائكة صفا ، لايتكلمون ، الا من أذن له الرحمن ، وقال صوابا » (النبأ ٣٨) والمقصود من شرح هذه الواقعة : المبالغة فى شرح عظمة الله . ولو كان فى الخلق طائفة ، قيامهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم فى حضرة الله أقوى فى الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة ، لكان ذكرهم فى هذا المقام أولى . ثم انه سبحانه كما بين عظمته فى الدار الآخرة بذكر الملائكة ، فكذلك بين عظمته فى الدار الدنيا بذكر الملائكة . قال تعالى : « وترى الملائكة حافين من حول العرش ، يسبحون بحمد ربهم » (الزمر ٧٥) وهذا يدل على أنه لا نسبة لهم الى البشر البتة .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : « وان عليكم لحافظين . كراما كاتبين » (الانفطار ١٠ – ١١) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم ، فيدخل فيه الانبياء وغيرهم .

وهذا يقتضى كون الملائكة افضل من البشر لوجهين :

الأول : انه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم . والحافظ للمكلف – من المعصية – لابد أن يكون أبعد عن الخطأ ، والمعصية من المحفوظ . وهذا يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى ، وأقرب الى الطاعات من البشر . وذلك يقتضى مزيد الفضل .

والثاني : انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر فى الطاعة ، وحجة عليهم فى المعاصي ، وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ، فلو كان البشر أعظم حالا منهم ، لكان الأمر بالعكس .

ويقرب من هذا الدليل : (٥) التمسك بقوله تعالى « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا . الا من ارتضى من رسول ، فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ، ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم » (الجن ٢٦ ـ ٢٨) واجمعوا على أن هذا الرصد هم الملائكة (٦) . وهذا يدل على أن الانبياء عليهم السلام لايصيرون مامونين من التخليط فى الوحى ، الا باعانة الملائكة وتقويتهم . وكل ذلك يدل على الفضل الظاهر .

الحجة الحادية عشر : قوله تعالى : « آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه . والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة ٢٨٥) فبين تعالى : أنه لابد فى صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ، فبدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث بكتبه وربع برسله . وكذا فى قوله « شهد الله أنه لا اله الا هو ، والملائكة وأولو العلم » (آل عمران ١٨) وفى قوله : « ان الله وملائكته يصلون على النبى » (الأحزاب ٥٦) وقال الله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ، ومن الناس » (الحج ٧٥) .

والتقديم فى الذكر ، يدل على التقديم فى الشرف . والدليل عليه : أن تقديم الادون على الأشرف فى الذكر ، قبيح عرفا ، فوجب أن يكون قبيحا شرعا أما أنه قبيح عرفا ، فلأن الشاعر لما قال :

عميرة ودع ان تجهزت غازيا   كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا .

---

(٥) التأويل : ١

(٦) انظر فصل الرصد والطلاسم فى كتابنا علم السحر بين اسلمين وأهل الكتاب ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر

قال عمر رضى الله عنه : « لو قدمت الاسلام لأعطيتك » ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين المشركين ، وقع التنازع فى تقديم الاسم ، وهذا يدل على أن التقديم فى الذكر ، يدل على مزيد الشرف والفضل . واذا ثبت انه كذلك فى العرف ، وجب أن يكون فى الشرع كذلك . لقوله عليه السلام : « ما رآه المسلمون حسنا ، فهو عند الله حسن » .

الحجة الثانية عشر : الملك أعلم من البشر ، والأعلم أفضل .

انما قلنا : انه أعلم : لأن جبريل . كان معلما لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى : « علمه شديد القوى » (النجم ٥) والمعلم لابد أن يكون أعلم من المتعلم .

وأيضا : فالعلوم قسمان عقلية ونقلية .

أما العقلية : فمنها ماهو واجب ، كالعلم بذات الله وصفاته ، ولايجوز وقوع التقصير فيها للملائكة وللأنبياء ومنها ماليس بواجب ، وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب كالعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار وأطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات فى المفاوز والجبال والبحار ، ولا شك أن جبريل عليه السلام أعرف بها ، لأنه أطول عمرا ، وأكثر مشاهدة لها ، فكان علمه بها أكثر وأكمل .

وأما العلوم النقلية التى لا تعرف الا بالوحى : فهى لم تحصل لمحمد عليه السلام ، ولا لسائر الأنبياء ، الا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد فيها فضيلة على جبريل . وأما جبريل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة . وهو أيضا : عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ، ومحمد عليه السلام ما كان عالما بشىء من ذلك .

فثبت : أن جبريل أعلم من محمد ـ عليهما السلام ـ فوجب أن يكون أفضل منه . لقوله تعالى : « هل يستوى الذين يعلمون » والذين

لايعلمون » (الزمــر ٩) أقصى مــا فى البــاب : أن يقــال : إن آدم عليه السلام علم الأسماء كلها ولم تعلمها الملائكة ٠ ولكن الظاهر أن العلم بالحقائق والشرائع ، أفضل من العلم بالأسماء ، فكان جبريــل عليه السلام أفضل من آدم عليه السلام ٠

الحجة الثالثة عشر : انا نتكلم فى حق جبريل ومحمد عليهما السلام ونقول : ان جبريل أفضل من محمد ٠ والدليل عليــه : قوله تعــالى « انه لقول رسول كريم » (التكوير ١٩) وقد وصف الله تعالى جبريل بستة من صفات الكمال :

أحدها : كونه رسولا من عند الله ٠

وثانيها : كونه كريما عند الله ٠

وثالثها : كونه ذا قوة عند الله ٠ ومعلوم : أن قوته عند الله لاتكون الا قوته على الطاعات ٠ وتخصيصه بالذكر فى معرض المدح ، يــدل على أن تلك القوة غير حاصلة لغيره ٠

ورابعها : كونه مكينا عند الله ٠

وخامسها : كونه مطاعا فى عالم السموات ٠ وهذا يقتضى أن يكون مطاعا لكل الملائكة ، لأن الاطلاق وعدم التقييد فى معرض المــدح يفيد ذلك ٠

وسادسها : كونه أمينا فى كل الطاعات ، وفى تبليغ وحى الله تعالى الى الأنبياء ٠

ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهــــذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله : « وما صاحبكم بمجنون » (التكوير ٢٢) ولو كان محمد مساويا لجبريل فى صفات الفضــل ، أو مقاربا له ، لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات العالية ، غضا (٦) من منصب محمد عليه السلام ، وتحقيرا

---

(٦) نقصــا : ب

شأنه . وذلك غير جائز . فدلت هذه الآية : على أنه ليس لمحمد عند جبريل عليهما السلام من المنزلة والقدر والرتبة ، الا أن يقال : انـــه ليس بمجنون .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون قوله تعالى : « انه لقول رسول كريم » (التكوير ١٩) صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام . قلنـا : لأن قوله : « ولقد رآه بالأفق المبين » (التكوير ٢٣) يبطل ذلك .

الحجة الرابعة عشر : قوله تعالى : « ما هذا بشرا ، ان هـــذا الا ملك كريم » (يوسف ٣١) والمراد من هذه النسبة . اما نسبة يوسف بالملك في صورته ، أو في سيرته . والثاني أولى . لأنه شبهه بالملك الكريم ، والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة . فثبت : أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوة ، ونفي الحرص على طـــلب اللذات الحسية ، واثبات ضد ذلك . وهي صفة الملائكة ـ وهي غض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات ـ فدلت هذه الآية : على اطباق العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة على درجات البشر .

فان قيل : قول المرأة : « فذ لكن الذى لمتننى فيه » (يوسف ٣٢) يقتضى أن يكون تشبيه يوسف بالملك انمـــا وقـــع في الصورة لا في السيرة . لأن ظهور عذرها من شدة عشقها ، انما وقع في الصـــورة بسبب فرط يوسف في الجمال ، لابسبب فرطه في الزهد .

قلنا : ان شدة عشقها له . يحتمل أن يكون بسبب غاية زهده ، لأن الانسان حريص على ما منع منه ، وكل ما كان اعراض المعشوق أكثر ، كان شدة عشق العاشق أكثر .

الحجة الخامسة عشر : قوله تعالى : « وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الاسراء ٧٠) ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون ، أو ماعداهم . ولاشك أن المكلفين أفضل من غيرهم . أما المكلفون فهم

أربعة أنواع الملائكة والانس والجن والشياطين ٠ ولاشك أن الانسى أفضل من الجن والشياطين ٠ فلو كان أفضل أيضا من الملائكة ، لزم أن يكون أفضل من جميع المخلوقات ٠ فكان ينبغى أن يقول : وفضلناهم على كلٍ من خلقنا ٠ وعلى هذا التقدير يصير لفظ « كثير » ضائعا ٠ وذلك غير جائز ،فعلمنا : أنه ليس أفضل من الملك ٠

فان قيل : هذا تمسك بدليل الخطاب وهـــو أن تخصيص الكثير بالذكر ، يدل على أن حـــال الباقى بخلافه ٠ وأيضا : فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس البشر ، لكن لايلزم أن يكون كل فرد من أفراد هذا الجنس أشرف من كل فرد من أفراد ذلك الجنس ٠ وأيضا : يجوز أن يكون المراد : وفضلناهم فى الكرامة المذكورة فى أول هذه الآية ــ وهى الكرامة فى حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمـــال العجيبة ــ

واذا ثبت هذا فنقول : نحن نسلم أن البشر ليسوا أفضل من الملائكة فى هذه الأمور ٠ لكن لم قلتم : انهم ليسوا أفضل منهم فى كثرة الثواب ؟

قلنا : أما السؤال الأول فجوابه من وجهين :

أحدهما : هب أنه تمسك بدليل الخطاب ٠ الا أنه حجة ، بدليل : أن من قال : اليهودى اذا مات لايبصر شيئا ، فانه يضحك من هـــذا الكلام ٠ لعلة : أنه لما كان المسلم كذلك ، لم يبق لذكر اليهودى فائدة ٠ وهذا يدل على أن تخصيص الشيء بالذكر ، يوجب نفى الحكم عما عداه

والثانى : ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب ، بل هو تمســـك بأنه لو كان البشر مفضلا على الكل ، لكان لفظ الكثير ضائعا ٠ ومعلوم أنه غير جائز ٠

وأما السؤال الثانى فجوابه : انا انما نتمسك بهذه الآية فى بيان أن جنس الملك أفضل من جنس البشر ، لا فى بيان أحوال الأفـــراد ٠ واذا ثبت هذا التفاوت فى الجنس ، كان الظاهر فضل الفرد عـــلى الفرد الا عند اثبات التعارض ٠

وأما السؤال الثالث فجوابه : ان قوله : « ولقد كرمنا بنى آدم » (الاسراء ٧٠) يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة ٠ فقوله : « وفضلناهم » يجب أن يكون عائدا الى كل واحد من هذه الأحوال ٠

الحجة السادسة عشر : قوله تعالى « قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ، ولا أعلم الغيب ، ولا أقول لكم انى ملك » (الأنعام ٥٠) وهذا يدل على أن حال الملك أشرف ٠

الحجة السابعة عشر : قوله تعالى : « ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة ، الا أن تكونا ملكين » (الأعراف ٢٠) وهذا يدل على أن منصب الملك أشرف ٠

وفى هذين الدليلين أبحاث دقيقة ٠

الحجة الثامنة عشر : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى « اذا ذكرنى عبدى فى ملأ ، ذكرته فى ملأ خير من ملئه » وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف ٠

الحجة التاسعة عشر : لاشك أن كمال حال الأجساد لايحصل الا عند اتصال الأرواح بها ٠ والملائكة أرواح محضة ، والجسد جسم كثيف استنار بنور الأرواح ٠ ثم ان كمال هذه الأرواح ٠ هو أن تتصل بعالم الملائكة ٠ كما قال تعالى : « ياأيتها النفس المطمئنة ، أرجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى » (الفجر ٢٨ ـ ٣٠) فجعل حال كمال الأرواح المنفصلة من هذا العالم ، أن تدخل فى عباده ، وأولئك العباد ليسوا الا الملائكة ٠ فان قوله : « ياأيتها النفس المطمئنة » خطاب مع جميع الأرواح البشرية ، والعباد الذين تتصل بهم جميع الأرواح البشرية ، ليسوا الا الملائكة ٠

وأيضا : قال فى شرح عظم ثواب المطيعين : « والملائكة يدخلون عليهم من كل باب ٠ سلام عليكم بما صبرتم » (الرعد ٢٣ ـ ٢٤) فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية ، ودرجة عظيمة لهم ٠ ولولا أن

عالم الملائكة أشرف ، لم يكن اتصال الأرواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه الأرواح البشرية .

الحجة العشرون : الملائكة مبرأون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم . وهذه الصفات هى الحجب القوية عن تجلى أنوار الله تعالى . ولا كمال الا بحصول ذلك التجلى ، ولا نقصان الا بحصول ذلك الحجاب . ولما كان هذا التجلى لهم ، حاصلا أبدا - وفى أكثر الأوقات تكون الأرواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلى - علمنا : أنه لانسبة لكمالهم الى الكمالات البشرية . والذى يقال : ان الخدمة مع كثرة العوائق ، أدل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق : كلام خيالى ، لأن المقصود من جملة العبادات والطاعات ، حصول ذلك التجلى . فأى موضع كان حصول ذلك التجلى فيه أكثر ، وعن المعاوق أبعد ، كان الكمال والسعادة أتم .

ولهذا قال فى صفة الملائكة : « يسبحون الليل والنهار لايفترون » (الأنبياء ٢٠) وقال عليه السلام : « انه ليغان على قلبى ، وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة » .

الحجة الحادية والعشرون : الروحانيات فضلت على الجسمانيات من وجوه :

أحدها : انها نورانية علوية ، والجسمانية ظلمانية سفلية .

وثانيها : ان علومها أتم . وذلك لأن الحكماء زعموا : (٧) أن الروحانيون السماويون مطلعون على أسرار المغيبات ، وناظرون فى اللوح المحفوظ أبدا ، وعالمون بكل ماسيوجد فى المستقبل ، وبكل ما وجد فى الماضى .

وثالثها : ان علومهم فعلية كلية دائمة ، وعلوم البشر ناقصة انفعالية منقطعة .

---

(٧) زعموا : ان الروحانيات السماوية مطلعون ... الخ : الأصل من ا - برهنوا على أن الروحانيات ... الخ : ب

ورابعها : ان اعمالهم اتم . لانهم دائما يواظبون على الخدمة « يسبحون الليل والنهار لايفترون » لايلحقهم نوم العيون ، ولاسهو العقول، ولا غفلة الأبدان . وطعامهم التسبيح ، وشرابهم التقديس والتمجيد ، وانسهم بذكر الله ، وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية ، مبرأون عن الحجب الشهوانية والغضبية . فأين أحدهما من الآخر ؟

وخامسها : الروحانيون لهم قدرة على تغيير الأجسام ، وتقليب الأجرام ، والقدرة التى لهم ليست من جنس القوى المزاجية ، حتى يعرض لهـا كلال ولغـوب . ثـم انك ترى الشظية (٨) الضعيفة من النبات ، فى بدو نموها تفتق الأحجار ، وتشق الصخور ، وما ذلك الا بقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتـلك القوى السماوية . فالروحانيون هم الذين يتصرفون فى الأجسام السفلية تقليبا وتصريفا ، لايستثقلون حمل الثقال ولايستضعفون نقل الجبال . فالرياح تهب بتحريكاتها ، والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها ، والزلازل نظراً بقوتها ، والآثار العلوية تحدث بمعونتها .

والكتاب الكريم ناطق بذلك ، كما قال : « فالمقسمات أمراً » (الذاريات ٤) وقال : « فالمدبرات أمرا » (النازعات ٥) ومعلوم : أن شيئا من هذه الأحوال لايصدر عن الأرواح (٩) البشرية ، فاين احدهما من الآخر ؟

الحجة الثانية والعشرون : الروحـانيون مختصون بالهيـاكل الشريفة ـ وهى السـيارات السـبع وسائر الثوابت ـ والأفـلاك لهـا كالأبدان ، والكواكب كالقلوب ، والملائكة كالأرواح . ونسبة الأرواح الى الأرواح ، كنسبة الأبدان الى الأبدان . ثم انا نعلم : أن اختلاف أحوال الكواكب والأفلاك يتأدى لحصول الاختلافات فى أحوال هـذا العالم ، فانه يحصل من حركات الكواكب ، اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة . وكذلك مناطق الأفلاك . تارة

---

(٨) الشظية : ب ـ الرطبة : ا

(٩) الا عن الأرواح : ا

ينطبق بعضها على بعض ـ وهو الرتق ـ وعنده تبطل عمارة العالم . وأخرى ينفصل بعضها عن البعض ـ وذلك هو الفتق ـ وعنده تنتقل العمارة فى هذا العالم السفلى من جانب الى جنب .

فاذا رأينا أن هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى ، فكذا أرواح العالم العلوى يجب أن تكون مستولية على أرواح العالم السفلى ، لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات أرواح العالم العلوى ، ونسبة كمالات هذا العالم ، معلولات لكمال ذلك العالم . وكمالات هذه الأرواح الى أرواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس ، وكالقطرة الصغيرة فى البحر الأعظم .

وهذه الأرواح البشرية كالذرات ، وأما البحار والعيون والجبال والمعادن ، فهى كالأرواح العلوية . فكيف يمكن أن يقابل أحدهما بالآخر ؟

فهذه حكاية أدلة الفريقين فى هذه المسألة على الاختصار .

المسألة الرابعة والثلاثون

في

كرامات الأولياء

المعتزلة ينكرونها (١) . ووافقهم الأستاذ أبو اسحق من أصحابنا .
وأكثر أصحابنا يثبتونها . وبه قال « أبو الحسين البصرى » من المعتزلة .
لنا : وجـوه ثلاثة :
الحجة الأولى : ان حدوث الحبل لمريم من غير الذكر من خـــوارق

---

(١) ولى الله تعالى هو المعترف به والعامل بشريعته . والنبى وليه وغير النبى وليه . والفرق بينهما : أن الله تعالى يجرى معجزة خارقة للعادة على يد النبى تصديقا له فى دعوى النبوة ، كانقلاب عصا موسى حية . وأمـا الولى . فـلا يجـرى الله على يـده معجـزة لئلا يلتبس بالنبى . وانما اذا وقع فى مصيبة ينزل الله سكينة فى قلبه ، أو اذا افترى عليه مفتر بدعوى كاذبة كأن يتهمه بالزنا وهو منه برىء . فان الله يظهر براءة وليه ، ويوقع المفترى فى المصائب . وهكذا . وهذا يكون اكراما للأحياء من الأولياء . أما الأموات فلا تحدث منهم كرامات لأن أرواحهم انقطعت عن أجسادهم ولا تعود الى قبورهم الا فى الآخرة . وقوله تعالى عن الأولياء : « لهم البشرى فى الحياة الدنيا » معناه السكينة واظهار البراءة وماشابه ذلك . « وفى الآخرة » لهم الجنة . ومايحكى عن أصحاب الأضرحة والقباب أنهم يظهرون المسروق ويكشفون الضر ويقضون الحوائج فهذا لا سند له من القرآن الكريم ولايصح الاعتقـــاد فيه . بل يجب هدم الأضرحة والقباب لأن الشرع لم يصرح ببناء على أى قبر ، كائنا من كان . وما يحكى عن بعض الأحياء من الأفعال التى تخالف العادة مثل ماحكى أن درويشا من «السودان» كان يصطاد السمك من الماء بسنارة ، ليس فيها طعم يجذب السمك اليها . فهذه الحكايات من الخرافات والأساطير . وقد بينا فى تعليقاتنا على « شرح عيون الحكمة » للامام فخر الدين الرازى . كل مايتعلق بالروح من الأحكام .

=

• • •   • • •   • • •

« مصر الفرعونيه »

وفى العدد ستمائة وتسع وعشرين من مجلة أكتوبر المصرية هذا البحث :

تقول « اليزابيث ويكت » التى تعد رسالة الدكتوراه فى جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة : اننى فى دراستى أركز على الفن الشعبى والعادات والتقاليد التى تمارس حاليا ، والبحث عن جذورها قديما ، ولكى أستطيع دراسة التقاليد المصرية فى « الأقصر » كان لابد من دراسة تاريخ « الأقصر » لمعرفة جذور هذه التقاليد .

وقد كان قديما فى مصر الفرعونية يحتفل بعيد « الأوبت » حيث يحمل الكهنة ثلاثة مراكب بها نواويس تماثيل الآلهة « آمون » وزوجته « موت » وابنهما « خنسو » ويتم نقلهم من الكرنك الى معبد الأقصر ، عبر نهر النيل . وفى الطريق كان أهل « الأقصر » يهللون ويطبلون ويزمرون ويرقصون ويذبحون الذبائح احتفالا بعيد الاله آمون .

وبعد أن يقضى الاله فى معبد الأقصر عدة أيام ، يعود مرة أخرى الى « الكرنك » حيث مقره الرسمى بعد أن يكون قد تنزه فى معبد « الأقصر » .

وقد عثر على مناظر هذا الاحتفال على جدران معبد « الأقصر » وأعمدتـه ..

وبملاحظتى لما يتم من مراسم فى مولد « سيدى أبو الحجاج الأقصرى » حيث كنت أقوم بتصوير فيلم تسجيلى عن هذا المولد ، وجدت أن هناك أكثر من صلة وعلاقة بين ما كان يتم قديما وما يتم فى الوقت الحاضر من المراكب والبخور والذبائح والطبل . وغيرها .

وقد بنى مقام سيدى أبو الحجاج فوق معبد الأقصر فى العصر الفاطمى ، ويحتفل بمولده منذ بداية شهر شعبان وحتى ليلة النصف **من نفس الشهر . وقد استعنت « اليزابيث » فى بحثها بفيلم أرشيفى فى متحف « المتروبوليتان » ويرجع تاريخه لعام ١٩٢٥ يصور مولد « سيدى أبو الحجاج » ويوضح الفيلم : العادات والتقاليد التى كانت موجودة فى المولد قديما ، ومازالت باقية ، وما هو مستحدث منها .**

=

... ...

وتصف « اليزابيث » يوم الاحتفال بالمولد فتقول : بدأ موكب الاحتفال بعد صلاة الظهر يوم النصف من شعبان حيث ينزل خليفة الشيخ أبو الحجاج كبير الحجاجية ، فوق سلم المقام ، ويركب فوق الحصان ، فيقومون برفع الدايم ، وقد كانوا قديما يرفعون السارى ، الا أنه غير موجود حاليا . وقد ظهر السارى فى فيلم « المتروبوليتان » فى قلب معبد الأقصر ..

ثم يبدأ بعد ذلك منشدو الأغانى الدينية « الدلايل » وخلفهم ضاربوا الطبول ثم ثلاثة جمال عليها ثلاثة توابيت . وهى عبارة عن هيكل خشبى مغطى بأثواب يقال : انها من عصر « سيدى أبو الحجاج » ولكن من الملاحظ أن فكرة التوابيت حديثة ، ففى فيلم « المتروبوبيتان » لا نراها . بل نرى قطعا من زعف النخيل مغطاة بهذه الأثواب .

وبعد التوابيت يجر الرجال ثلاثة مواكب ورفاصا محملة على عربات كارو . وهذه المراكب يتم اعدادها قبل المولد . حيث تخرج من مكنها بجوار مقام « سيدى أبو الحجاج » الى منازل الحجاجية لاعدادها ، وخلف المراكب يسير موكب الحرف المختلفة ، ثم موكب العرائس حيث يقف رجلان أحدهما يرتدى ملابس عروسه ، ويطلقون عليهما الملك والملكة .

ويفسرون وجود العريس والعروس بأنه بداية موسم التزاوج عند أهل « الأقصر » .

وتتساءل « اليزابيث » هل هذا مجرد صدفة أم له علاقة بلاحتفال الفرعونى القديم ؟

وبهذا الموكب تبدأ « الدورة » أى بمعنى أن يقوم الموكب بالتجول فى « الأقصر » كلها حتى يصلوا الى بيت الخليفة فيشربوا الشربات . ثم يعودون مرة أخرى الى مقام « سيدى أبو الحجاج »

والهدف من هذه « الدورة » : هو توزيع بركة الشيخ « أبو الحجاج » على « الأقصر » كلها لحمايتها وحفظها . فهم يقولون : « يابو الحجاج يا جدنا وجاددنا » وتقول « اليزابيث » : كل هذه الاحتفالات مرسومة على معبد « الأقصر »

فهل هى صدفة ؟ » ا . هـ

العادات ، وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهـر ، من خوارق العادات . وانها ما كانت من الأنبياء ، فوجب أن يقال : أن تكون هذه الوقائع من كرامات الأولياء .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبى ذلك الزمان ، وهو زكريا عليه السلام ؟ قلنا : هذا باطل لوجوه :

الأول : ان المعجزة لابـد ان تكون أمـرا ظاهرا للمنكرين . حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر ، وظهور جبريل عليه السلام لمريم ، وحبلها من غير ذكر ، ما كان يطلع عليه أحد ، الا مريم . فكيف يمكن جعل هذه الأشياء معجزة لزكريا عليه السلام ؟

ثانيها : ان عند ظهور المعجز لبعض الأنبيـــاء ، لابـد أن يكون الرسول حاضرا ، ولابـد أن يكون القوم حـاضرين ، حتى يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجز ، وفى الوقت الذى كان يقـــول جبريل عليه السلام لمريم : « وهزى اليك بجذع النخلة ، تساقط عليك رطبا جنيا » (مريم ٢٥) ما كان زكريا حاضرا هناك ، حتى يسـتدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه ، بل ما كان أحد من البشر هناك حاضرا ، بدليل قوله تعالى : « فاما ترين من البشر أحدا ، فقولى : انى نذرت للرحمن صوما » (مريم ٢٦) فبطل القول بأن هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام .

ثالثها : ان حصول المعجز لابد أن يكون بالتماس الرسول . وكان زكريا عليه السلام غافلا عن كيفية حدوث هذه الأشياء . بدليل قـــوله تعالى : « كلما دخل عليها زكريا المحراب ، وجد عندها رزقا . قال : يامريم أنى لك هذا ؟ قالت : هـو من عند الله » (آل عمران ٣٧) فدل هذا على أن ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلام .

ورابعها : انه تعالى ذكر هذه الخوارق فى معرض تعظيم حال مريم ، ولم يذكر معها ماشعر بجعلها معجزة لأحد من الأنبياء . ولو كان

المقصود منها اظهار تصديق زكريا لا اظهار كرامة مريم ، لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق ، أولى من ذكر مريم . ولما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن المقصود منها اكرام مريم لاتصديق زكريا .

الحجة الثانية : ان الله تعالى أبقى أصحاب الكهف ثلاث مائة سنة وأزيد فى النوم ، أحياء من غير آفة . وهم ما كانوا من الانبياء ، فوجب أن يكون هذا من باب الكرامات .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك معجزة لبعض الانبياء . وان كنا ماعرفناهم ؟ قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان تلك الأحوال لو كانت معجزة للانبياء ، لما جاز اخفاها . لكنهم اجتهدوا فى اخفائها . حيث قالوا : « ولايشعرن بكم احدا » (الكهف ١٩) .

والثانى : هو أن بقاء قوم مدة ثلاث مائة سنة أحياء ، لايمكن أن يصير معلوما للخلق . ومالا يمكن أن يصير معلوما للخلق ، لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعى النبوة . فثبت : أن هذا لايصلح أن يكون معجزة ، فلم يبق الا أن يكون كرامة .

الحجة الثالثة : ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته ، اعظم وأعلى من اعطائه رغيفا فى المفازة أو سقيه شربة من الماء . واذا لم يبعد الأول ، كيف يبعد الثانى ؟

واحتج المنكرون بوجوه :

الحجة الأولى : ان تجويز الكرامات يفضى الى القول بالسفسطة . لانا اذا جوزنا الكرامات ، فلعل الله تعالى قلب الجبل ياقوتا ، كرامة لبعض الأولياء . ولعله جفف البحر كرامة ، لولى ثان . ولعله خلق هذا الانسان الشيخ فى هذه الساعة ، كرامة لولى ثالث . وقس عليه . ومعلوم أن تجويزه يفضى الى الجهالات .

الحجة الثانية : من شرط الدليل أنه أينما حصل ، لابـد أن يـحصل معه المدلول . وظهور الخوارق يدل على النبوة ، فلو حصل فى حـق النبى عليه السلام ، وفى حق غيره ، لخرج عن كونه دالا على صـدق النبى عليه السلام . وذلك باطل بالاجماع .

الحجة الثالثة : لو جـاز ظهـور هـذه الخوارق فى حـق بعض الأولياء ، لجاز ظهوره فى حق الباقين . وعلى هذا التقدير يخـرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على النبوة ، وعن كونه دليـلا على الكرامة .

الحجة الرابعة : لو ظهرت هذه الخوارق على النبى وعلى غيره ، لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة ؛ كما أن المنصب الذى يصل اليه الشريف والخسيس ، فانه لا يبقى له وقع . ولما اتفق العقلاء على أن ظهور هذه الخوارق منصب عظيم ، علمنا : أنه لابد أن يكون مخصوصا بالأنبياء — عليهم السلام —

الحجة الخامسة : لو ظهرت الكرامات على انسان ، ثم ادعى ذلك الانسان على أحد ما لا ، فاما أن يطالبه بالبينة ، أو لايطالب . لا جائز أن يطالبه ، لأنه ظهر بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله . ومتى كان كذلك ، امتنع أن يكون فى ادعاءه المال على الغير كاذبا . ولايجوز أن لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام : « البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر » ولما بطل القسمان ، علمنا : انه لايجوز ظهور الكرامة .

الجـواب عن الشـبهة الأولى : ان منكر الكرامـة ، يلزمه ذلك الاشكال ، لأنه ان أثبت للعالم فاعلا مختارا ، فلعل ذلك الفاعل فعـل هذه الأمور من قلب الجبال ذهبا ، وقلب البحار دما ، وما يشبهه . اما من غير رعاية مصلحة — عند من لا يوقف فاعلية الله تعالى عـلى رعاية المصلحة — أو لمصلحة لانعرفها نحن — عند من يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح —

وأما من ينكر الفاعل المختار ، فيلزمه هذا الاحتمال أيضا . لأن سبب حدوث الحوادث فى هذا العالم بتشكلات فلكية واتصالات كوكبية ـ على مذهبه ـ ولايبعد أيضا : أن يحدث فى الفلك تشكل غريب يوجب حدوث هذه الحوادث ، فى هذا العالم . فثبت : أن هذا الاشكال ، لازم على كل الفرق .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الكرامات والمعجزات ـ وان اشتركا فى كون كل واحد منهما أمرا خارقا للعادة ـ ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه :

أحدها : ان الدعوى شرط فى النبوة ، وليست شرطا فى الكرامة .

وثانيها : ان الحاصل فى النبوة ادعاء النبوة ، وفى الكرامة اما أن لاتحصل الدعوى . أو ان حصلت لكنها لاتكون دعوى النبوة ، بل دعوى الولاية .

وثالثها : ان المعجزة لا تكون لها معارضة ، والكرامة قد تكون لها معارضة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان هذا الذى ألزمتموه علينا . لازم عليكم فى المعجزات . وذلك لأنه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الأنبياء ، فظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة ، فحينئذ تصير الخوارق للعادات موافقة للعادات . وذلك يقدح فى كون المعجزة معجزة . وان قلتم : ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط أن لا يصير انخراق العادة عادة ، كان هذا هو جوابنا فى الكرامات .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط ، بل هو الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة . وهذا المجموع لايحصل لغير الأنبياء ، فلا يلزم سقوط وقعها .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان ظهور الكرامات عليه ، لا يوجب كونه صادقا فى جميع الأمور ، فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة . وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة والثلاثون

في

أحكام الثواب والعقاب

وفيها فصول :

الفصـــل الأول

فـى

حكم الثواب والعقاب

اعلم : أن المكلف امـا أن يكون مطيعـا ٠ أو عاصـيا ٠ فان كان مطيعا ، فالله تعالى يثيبه ٠ وزعـم البصريون من المعتزلة : أن أداء الطاعة ، علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ٠ ومذهبنا : أنه ليس لأحد على الله تعالى ، حق ٠

لنـا : وجـوه :

الحجة الأولى : ان الانعام يوجب على المنعم عليه ، الاشـتغال بالشكر والخدمة ٠ ونعم الله تعالى على العبد فى الماضى وفى الحاضر ، كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء ٠ كما قال تعالى : « وان تعـدوا نعمه الله ، لاتحصوها » (ابراهيم ٣٤) واذا كان كذلك ، فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر ٠ وأداء الواجب لايكون سببا لاستحقاق شىء آخر ، فوجب أن لايكون اشتغال العبـد بالطاعة ، علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ٠

الحجة الثانية : لو كان العمل علة لوجوب الثواب ، لكان اما أن يمتنع من الله تعالى أن لايثيب أو يصح ٠ فان امتنع أن لا يثيب ، فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب ، لافاعلا مختارا ٠ وان صح فبتقدير أن لايثيب ٠ ان لم يصر مسـتحقا للذم لم يتحقق معنى

الوجوب ، وان صار مستحقا للذم ، لزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذى يفعله . وذلك محال .

فان قيل : انه تعالى اذا علم وجود شىء . فان لم يصح منه تركه ، كان موجبا بالذات . وان صح ، لزم أن يكون قادرا على تجهيل نفسه . وهو محال .

قلنا : قد ذكرنا : أن علمه بالوقوع ، تبع للوقوع ـ الذى هو نبع للقصد الى الايقاع ـ والتابع لايكون منافيا للمتبوع ، بخلاف فعل العبد ، فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد وإراداته . فلو صار ذلك الفعل سببا ، لأن يجب على الله تعالى فعل الاثابة ، لزم أن يكون العبد قد ألجأ الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب ، الجاء لايمكن من تركه . وهذا محال .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى مسألة خلق الأفعال : أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعى ، وبينا أن مجموع القدرة والداعى يوجب الفعل . واذا كان كذلك كان حصول الطاعة ، موجبا لفعل الله تعالى ومعلولاله . واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل ، لايوجب عليه ثوابا ، فوجب ن تكون طاعات العبد ، لاتوجب الثواب على الله تعالى .

شبهة الخصم : قوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » (السجدة ١٧) وأمثاله من النصوص .

والجواب : ان العمل عندنا علامة حصول الثواب ، لا أنه علة موجبة له . وهذا القدر يكفى فى اطلاق اسم الجزاء على الثواب .

الفصل الثانى
فى
حكاية أدلة المرجئة على عدم القطع بالوعيد

أما المكلف العاصى . فهو اما أن يكون كافرا ، أو غير كافر .

اما الكافر • فهو على قول أكثر الامة يبقى مخلدا فى النار •

وأما العاصى الذى ليس بكافر ، وكانت معصيته كبيرة • فللأمة فيه ثلاثه اقـوال :

أحدها : قول من قطع بأنه لايعاقب • وهذا قول « مقاتل بن سليمان» وقول المرجئة الخالصة •

وثانيها : قول من قطع بأنه يعاقب • وهو قول المعتزلة والخوارج •

وثالثها : قول من لم يقطع بالعفو ولا بالعقاب • وهو قول أكثر الامة ـ وهو المختار ـ

اما المرجئة • فقد تمسكوا على صحة قولهم بوجوه (١) :

الحجة الأولى : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : « انا قد أوحى الينا : أن العذاب على من كذب وتولى » (طه ٤٨) فهذه الآية صريحة فى أن ماهية العذاب مختصة بمن كذب بالله تعالى ، وكـــان موليا عن دينه • ومن لم يكن مكذبا بالله ولا متوليا عن دينه ، لم يكن للعذاب به تعلق •

والحجة الثانية : قوله تعالى : « كلما ألقى فيهـا فـوج • سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالـوا : بلى • قـد جـاءنا نذير • فكذبنا ، وقلنا : ما نزل الله من شيء » (الملك ٨ ـ ٩) أخبر الله تعالى : أن كل فوج يدخل النار ، فانهم يقولون : « قد جاءنا نذير » ولكن كذبناه وهدا صريح فى أن كل من دخل النار ، كان مكذبا بأنبياء الله تعالى ، فيقتضى أن من لم يكن كذلك ، لم يدخل النار •

والحجة الثالثة : قوله تعالى : « فأنذرتكم نارا تلظى • لايصلاها الا الأشقى • الذى كذب وتولى » (الليل ١٤ ـ ١٦) ولايقال : قوله تعالى : « أنذرتكم نارا تلظى » نار مخصوصة • وهى مختصة بالأشقى « الذى كذب وتولى » فلم قلتم : ان سائر النيران لايدخلها فساق أهل

---

(١) قولهم بآيات احداها قوله •• الخ : الأصل

الصلاة ؟ لأنا نقول : جميع النيران لابد أن تكون متلظية . والآية دلت على أن النار المتلظية تصيب الكفار . وحينئذ يحصل المطلوب .

والحجة الرابعة : « ان الخزى اليوم والسوء ، على الكافرين » (النحل ٢٧) دلت هذه الآية : على اختصاص الخزى بالكافرين ، ثم ان كل من دخل النـار ، فقـد حصـل له الخزى . لقوله تعالى : « ربنا انك من تدخل النار ، فقد أخزيته » (آل عمران ١٩٢) ولما لم يحصل الخزى الا للكفار ، وجب أن لايحصل دخول النار الا لهم .

- الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم : لاتقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) حكم بغفران الذنوب جميعا . ولم يشترط فيه التوبة . وذلك يدل على أنه تعالى يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها . فان قيل : فيلزم من دلالتها : مغفرة الكفر ، لأنه من الذنوب . قلنا : هب أن هذا العام دخله هذا التخصيص ، فيبقى فيما عداه حجة . وأيضا : لفظ العباد فى القرآن مخصوص بالمؤمنين . قال تعالى : « عينا يشرب بها عباد الله » (الانسان ٦) .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » (الرعد ٦) وكلمة « على » تفيد الحال . كقولك : رأيت الأمير على أكله . أى رأيته حال أكله . فكذا ههنا دلت الآية على أنه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم . وحال اشتغالهم بالظلم ، يمنع حصول التوبة . فعلمنا : أنه يحصل الغفران بدون التوبة . فيقتضى هذا الدليل : حصول الغفران للمشرك . لأن الشرك ظلم ، بدليل قوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » (لقمان ١٣) الا أنه ترك العمل به ، لقوله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك به » (النساء ١١٦) فيبقى حجة فيما عداه . والفرق : أن الكفر أعظم حالا من المعصية .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « وهل نجازى الا الكفور » ؟ ولفظ « الكفور » للمبالغة . فوجب أن يختص هذا الحكم بالكافر الأصلى .

لايقال : هذا معارض بقوله تعالى : « من يعمل سوءا يجزبه » (النساء ١٢٣) لأنا نقول : لما وقع التعارض بين العفو والوعيد ، كان الرجحان لجانب العفو ـ على ما سيأتى ان شاء الله تعالى فى وجوه الترجيحات ـ .

الحجة الثامنة : انه تعالى جعل المكلفين صنفين . فقال : « يوم تبيض وجوه ، وتسود وجوه . فأما الذين اسودت وجوههم : أكفرتم بعد ايمانكم ؟ فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » (آل عمران ١٠٦) فجعل كل من « اسودت وجوههم » من الذين كفروا بعد ايمانهم من أهل العذاب ، وجعل من « ابيضت وجوههم » من أهل الثواب . وأقصى ما فى الباب : أن يقال : يشكل هذا بالكافر الأصلى . الا أنا نقول : خص العموم فى هذه الصورة ، فيبقى حجة فيما سواها .

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة . ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة . أولئك هم الكفرة الفجرة » (عبس ٣٨ ـ ٤٢)
وجه الاستدلال بهذه الآية : كما تقدم فى الحجة الثانية .

الحجة العاشرة : انه تعالى قسم المكلفين الى ثلاثة أقسام : السابقون ، وأصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة . ثم ذكر أن السابقين وأصحاب الميمنة فى الجنة ، وأن أصحاب المشأمة فى النار ، ثم بين أن أصحاب المشأمة هم الذين يقولون : « أئذامتنا . وكنا ترابا وعظاما . أئنا لمبعوثون » (المؤمنون ٨٢) ولما ثبت : ان أصحاب النار ليسوا الا أصحاب المشأمة ، وثبت أن أصحاب المشأمة ، هم الذين ينكرون البعث ، وجب أن يقال : ان أصحاب النار ليسوا الا الذين ينكرون البعث .

ترك العمل به فى حق سائر الكفار ، فيبقى حجة فى الفساق

الحجة الحادية عشر : صاحب الكبيرة لايخزى . وكل من أدخل النار ، فقد أخزى . فصاحب الكبيرة لايدخل النار ، وانما قلنا :

ان صاحب الكبيرة لايخزى ، لانه مؤمن ، والمؤمن لايخزى . وانما قلنا : انه مؤمن . لقوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما . فان بغت احداهما على الاخرى ، فقاتلوا التى تبغى ، حتى تفىء الى أمر الله » (الحجرات) سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغى . وانما قلنا : ان المؤمن لايخزى : لقوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء ، على الكافرين » (النحل ٢٧) ولقوله : « لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (التحريم ٨) ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين : « ولاتخزنا يوم القيامة » (آل عمران ١٩٤) ثم قال تعالى : « فاستجاب لهم ربهم » (آل عمران ١٩٥) فثبت : ان صاحب الكبيرة مؤمن ، وثبت : أن المؤمن لايخزى ، فيلزم أن صاحب الكبيرة لايخزى . وانما قلنا : ان كل من أدخل النار ، فقد أخزى . لقوله تعالى : « انك من تدخل النار ، فقد أخزيته » (آل عمران ١٩٢) ولما ثبتت هاتان المقدمتان ، لزم القطع بأن صاحب الكبيرة لايدخل النار .

الحجة الثانية عشر : الايمان أقوى من الكفر ، ولما لم ينفع مع الكفر شىء من الطاعات ، وجب أن لايضر مع الايمان شى من المعاصى .

الحجة الثالثة عشر : الكافر اذا أسلم ، أزال ثواب ايمانه عقاب كفره . فدل هذا : على أن ثواب الايمان أزيد من عقاب الكفر ، وعقاب الكفر لاشك أنه أزيد من عقاب الفسق . فيلزم أن يكون ثواب الايمان ، أزيد من عذاب الفسق بكثير . وعند الجبر والمقابلة يفضل ثواب الايمان لامحالة . فوجب القطع بأن المؤمن من أهل الجنة .

ولايقال : انه اذا كفر بعد ايمانه ، فعقاب كفره ، يزيل ثواب ايمانه . لأنا نقول : هب أنه كذلك ، لكن بهذا الطريق لايظهر أن عذاب الفسق أزيد من ثواب الايمان .

وبالطريق الذى ذكرناه : يظهر أن ثواب الايمان ، أزيد من عذاب الفسق . فكان الترجيح لدليلنا . والله أعلم .

الفصل الثالث

فى

حكاية أدلة المعتزلة على القطع بالوعيد

اعلم : أنهم تمسكوا فى المسألة بالقرآن والأخبار :

أما القرآن : فمجموع ما يتمسكون به من الآيات محصور فى ثلاثة انــواع :

أحدها : انهم تمسكوا بلفظ « من » فى معرض الشرط · ورعموا : انه يفيد العموم ·

وثانيها : انهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها

وثالثها : تمسكوا بصيغة « الذين »

أما النوع الأول : فهو حجج (٢):

الحجة الأولى : قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ، يدخله نارا خالدا فيها » (النساء ١٤) ومعلوم : أن من نرك الصلاة والحج والزكاة والصوم وقتل وزنى ولاط ، فقد تعدى الحدود ·

فان قيل : الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم ، وتعدى الحدود لايصدق الا عند تعدى جميع الحدود · وهو اما أن لايكون ممكنا أو يكون ممكنا · لكنه لايثبت الا فى حق الكافر ، أما انه غير ممكن ، فلأن من تعدى بالمجوسية لايمكنه مع ذلك أن يتعدى باليهودية ، ومن تعدى بالفعل لايمكنه فى تلك الحالة أن يتعدى بالترك ·

وأيضا : فان كان ذلك ممكنا ، الا أنه لايتحقق الا فى حق الكافر ، فكانت الآية مختصة بالكافر .

---

(٢) آيات : الأصل

واعلم : ن المؤلف توسع فى هذا الموضوع فى التفسير الكبير فى سورة البقرة · عند قوله : « بلى من كسب سيئة » ·

قلنا : انه تعالى شرح حدود الميراث فى مقدمة هذه الآية ، ثم قال : « تلك حدود الله » فانصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة فيما تقدم ، وهى حدود الميراث . ثم قال : « ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده » (النساء ١٤) فقوله : « ويتعد حدوده » لابد أن يكون منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك . فثبت : أن هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة فى الميراث .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء ٩٣) واذا ثبت أن جزاءه ذلك ، وجب أن يصل اليه . لقوله تعالى : « من يعمل سوءا يجزبه » (النساء ١٢٣) لايقال : الآية نزلت فى بعض الكفار . لأنا نقول : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا : اذا لقيتم الذين كفروا » الى قوله : « ومن يولهم يومئذ دبره ، الا متحرفا لقتال ، أو متحيزا الى فئة ، فقد باء بغضب من الله ، ومأواه جهنم . وبئس المصير » (الأنفال ١٥ ــ ١٦)

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرايرة ، ومن يعمل مثقال ذرة شرايره » (الزلزلة ٧ ــ ٨)

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا : لاتاكلوا أموالكم بينكم بالباطل » الى قوله تعالى : « ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ، فسوف نصليه نارا » (النساء ٢٩ ــ ٣٠)

الحجة السادسة : قوله تعالى : « انه من يأت ربه مجرما ، فان له جهنم لايموت فيها ولايحيى » (طه ٧٤)

الحجة السابعة : قوله تعالى : « وقد خاب من حمل ظلما » (طه ١١١) ولا شك أن هذا الوعيد يتناول الظالم ، سواء كان كافرا او مؤمنا .

الحجة الثامنة : انه تعالى قال بعد تعديد المعاصى : « ومن يفعل ذلك يلق أثاما ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ، ويخلد فيه مهانا » (الفرقان ٦٨ ـ ٦٩)

الحجة التاسعة : قوله تعالى : « من جاء بالحسنة ، فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون . ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم فى النار ، هل تجزون الا ما كنتم تعملون » ؟ (النمل ٨٩ ـ ٩٠) فلما دل النصف الأول من هذه الآية على أن الوعد حاصل على جميع الطاعات ، دل النصف الثانى منها على أن الوعيد حاصل على جميع المعاصى .

الحجة العاشرة : قوله تعالى : « فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا . فان الجحيم هى المأوى » (النازعات ٣٧ ـ ٣٩) .

الحجة الحادية عشر : انه تعالى حكى قول المرجئة . فقال : « وقالوا : لن تمسنا النار الا أياما معدودة » (البقرة ٨٠) ثم انه تعالى كذبهم فى هذه المقالة بقوله « قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ، أم تقولون على الله ما لاتعلمون ؟ » (البقرة ٨٠) ثم ذكر المذهب الصحيح . فقال : « بلى . من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » (البقرة ٨١)

* * *

واعلم : أن التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان أن كلمة «ما» و «من» فى معرض الشرط للعموم . وعليه دليلان :

(الدليل) الأول : انه اذا قال : « من دخل دارى أكرمته » حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء . والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه ، لوجب دخوله فيه . لأنه لانزاع فى أن المستثنى من الجنس ، لابد أن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه . فأما أن لايعتبر مع الصحة الوجوب ، أو يعتبر ؟ والأول باطل لوجوه :

الأول : انه يلزم أن لايبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ، كقولك : « جاءنى فقهاء الا زيدا » وبين الاستثناء من الجمع المعرف ، كقولك : « جاءنى الفقهاء الا زيدا » لأن الصحة حاصلة فى الموضعين . والوجوب مفقود فى الموضعين ، لكن الفرق بينهما معلوم .

والثانى : ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل ، فوجب أن يكون حكم الاستثناء فى جميع المواضـــع كذلك ، دفعـــا للاشـــتراك .

والثالث : انه تعارض النقل فى هذه المسالة . فقال بعض أهـل اللغة : « الاستثناء يخرج من الكلام ما لـولاه لصح » وقال آخـرون : « انه يخرج من الكلام ما لولاه لوجب » ولما حصل التعارض وجـــب التوفيق ، فنقول : الصحة من لوازم الوقوع . ولاينعكس . فلو جعلناه حقيقة فى الوقوع أمكن جعله مجازا عن الصحة ، لحصول الملازمة . وأما لو جعلناه حقيقة فى الصحة ، لايمكن جعله مجازا عن الوقوع ، لعدم الملازمة . فكان جعله حقيقة ، أولى فى الوقوع . فثبت : أن حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل . وعند هذا يتم الدليل .

الدليل الثانى (١) على أن صـــيغة «مـــا» و «من» فى معرض الشرط ، يفيدان العموم : أنه لما نزل قوله تعالى : « انكم وما تعبـدون من دون الله ، حصب جهنم » (الأنبيـــاء ٩٨) قال ابن الزبعرى : « لأخصمن محمدا » ثم قال : « يا محمد أليس قد عبدت الملائكة ؟ أليس قد عبد عيسى ؟ »

وجه الاستدلال به : أنه تمسك بعموم اللفظ . والرسول عليه السلام ما أنكر عليه فى ذلك . فدل هذا على أن هذه الصيغة للعموم .

* * *

والقسم الثانى من أقسام صيغ العموم من الآيات التى تمسك بهـا المعتزلة فى الوعيد ، صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف .

الحجة الأولى : قوله : « ان الأبرار لفى نعيم ، وان الفجار لفى

---

(١) الحجة الثانية : ص

واعلم : أن رواية ابن الزبعرى هى من روايات الآحاد . والاشكال عليها : هو أن الملائكة وعيسى ــ عليهم السلام ــ لم يعبدوا برضاهم ، حتى يشملهم الوعيد . كما يشمل الذين أمروا الناس بعبادتهم ورضـوا بها . وما ذنب انسان فى نَ غيره الصق به ، ماليس فيه ؟

جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين » (الانفطار ١٣ – ١٦).

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ونسوق المجرمين الى جهنم وردا » (مريم ٨٦)

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « ونذر الظالمين فيها جثيا » (مريم ٧٢)

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ، ما ترك عليها من دابة . ولكن يؤخرهم » (النحل ٦١) بين أنه تعالى يؤخر عقابهم الى يوم آخر . وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم فى ذلك اليوم .

واعلم : أن التمسك بهذه الآيات ، مفتقر الى بيان أن الجمع المحلى بحرف التعريف ، يفيد العموم . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان الانصار لما طلبوا الامامة ، احتج عليهم « أبو بكر » – رضى الله عنه – بقوله – عليه السلام – « الأئمة من قريش » (٣) والأنصار عرفوا صحة تلك الحجة . ولولا أن الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم ، والا لما صحت تلك الحجة . لأن قولنا : بعض الأئمة من قريش ، لاينافى وجود امام من قوم آخرين . أما قولنا : كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم .

الحجة الثانية : ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق ، فوجب أن يكون هذا الجمع مقتضيا للاستغراق ، أما أنه يؤكد فلقوله

---

(٣) حديث الأئمة من قريش غير متفق مع القرآن فى المعنى . ففى القرآن « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ولم يبين فى أولى الأمر أن يكونوا من القرشيين . وفى الأحاديث مايوافق القرآن ، ويرد حديث الأئمة من قريش . وهو « اسمعوا وأطيعوا وان تأمر عليكم عبد حبشى » فلو كان القرشى لازما ، مانص على العبد =

تعالى : « فسجد الملائكة كلهم اجمعون » (ص ٧٣) . وأما انه بعد التاكيد يقتضى الاستغراق ، فبالاجماع . وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق . لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا . والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتا فى الاصل . ولو لم تكن افادة الاستغراق . حاصلة فى الأصل ــ وانما حصلت بسبب هذه الألفاظ ابتداء ــ لم يكن تأثير هذه الألفاظ ابتداء فى تقوية الحكم الثابت فى الأصل ، بل فى اعطاء حكم جديد . فكانت مثبتة للحكم (٤) لا مؤكدة . وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة ، علمنا : أن اقتضاء الاستغراق كان ثابتا فى الأصل .

الحجة الثانية : انه يصح استثناء أى واحد يفرض منه . وذلك يدل على كونها للعموم .

القسم الثالث : من صيغ العموم : ما يتمسك بها المعتزلة فى هذا المقام . وهو صيغة الجمع المقرونة بحرف « الذين » .

كقوله تعالى : « ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون » (المطففين ١) وقوله : « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ، انما يأكلون فى بطونهم نارا » (النساء ١٠) وقوله : « الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى انفسهم » (النحل ٢٨) وقوله : والذين كسبوا السيئات ، جزاء سيئة بمثلها ، وترهقهم ذلة » (يونس ٢٧) .

فهذا مجموع الآيات التى يتمسكون بها فى هذه المسألة .

* * *

وأما الأخبار فكثيرة :

= وقول عمر ابن الخطاب رضى الله عنه فى آخر حياته : « لو كان سالم حيا لما تخالجنى فيه شك » وسالم هو مولى امرأة من الأنصار ، وهى حازت ميراثه . وقوله عليه السلام : « لو كنت مستخلفا من هذه الأمة أحدا من غير شورة ، لاستخلفت ابن أم عبد »

(٤) للحل : ا ــ للمجمل : ب

أحدها : قوله عليه السلام : « من كان ذا لسانين وذا وجهين، كان فى النار »

وثانيها : قوله عليه السلام : « من غصب شبراً من أرض ، طوقه الله يوم القيامة من سبع أرضين »

وثالثها : قوله عليه السلام : « والذى نفسى بيده لايدخل الجنة عبد ، لايأمن جاره بوائقه »

ورابعها : قوله عليه السلام : « من شرب الخمر فى الدنيا ، ولم يتب لم يشربها فى الآخرة » ولاشك أن صيغ العموم فى هذه الأحاديث متناولة للكفار ، ولأهل الكبائر من أهل الصلاة .

هذا مجموع شبه المعتزلة فى هذه المسألة .

* * *

واعلم : أن أصحابنا أجابوا عن هذه الكلمات من وجوه :

أحدها لانسلم أن صيغة «من» فى معرض الشرط تفيد العموم ، ولانسلم أن صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالألف واللام ، كانت للعموم . ويدل عليه وجوه :

أحدها : انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال : كل من دخل دارى وبعض من دخل دارى . ويقال أيضا : كل الناس كذا وبعض الناس كذا . ولو كانت لفظة «من» عند الشرط تفيد الاستغراق ، لكان ادخال لفظ الكل عليها تكريرا . وادخال لفظ البعض عليها نقضا . وكذا القول فى لفظ الجمع المعرف .

وثانيها : ان هذه الصيغة جاءت فى كتاب الله تارة . والمراد منها الاستغرق . وأخرى والمراد منها البعض . فان أكثر عمومات القرآن مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الأصل . فلابد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين . وذلك بأن يحمل على افادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لايفيده .

وثالثها : ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام ، لكنه مستحسن . فان من قال : جاءنى كل الناس ، حسن أن يقال : وهل جاءك الملك ؟ وهل جاءك الوزير ؟ فدل على أن هذه الألفاظ غير موضوعة للعموم على التعيين .

وأما تمسكهم بدليل الاستثناء : فجوابه : ان الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه . ويدل عليه وجوه اربعة :

أحدها : انه ثبت فى أصول الفقه : أن ظاهر الأمر لايفيد التكرار ، مع أنه يصح أن يقال : صل الا فى الوقت الفلانى . ومن المعلوم ان الاستثناء ههنا لايفيد الا منع الصحة .

وثانيها : ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها ، وصيغ جموع القلة لاتفيد الاستغراق . والا لما كانت جموع قلة .

وثالثها : ان « سيبويه » نص على أن جمع السلامة من جموع القلة ، مع أنه يصح دخول الاستثناء فيه .

ورابعها : انه يصح أن يقال : اصحب جمعا من العلماء ، الا فلانا . ومعلوم أن تأثير الاستثناء فى هذه الصورة ، ليس الا فى المنع من الصحة .

المقام الثانى فى الاعتراض : سلمنا : أن هذه الصيغ موضوعة للعموم . ولكنها تفيد العموم قطعا أم ظنا ؟ (٥) والأول ممنوع . والثانى مسلم ، فنحن ندل على أن هذه الصيغ تفيد العموم ظنا . واذا كان كذلك ، لم يجز التمسك بها فى هذه المسألة .

انما قلنا : انها تفيد الاستغراق ظنا ، لا قطعا لوجوه :

أحدها : ان هذه الصيغ لو أفادت الاستغراق قطعا ، لامتنع ادخال لفظ التأكيد عليها ، لأن تحصيل الحاصل محال . ولما أجمعوا على أنه يحسن ادخال الألفاظ المؤكدة عليها ، علمنا : افادتها الاستغراق ظنية لا قطعية .

---

(٥) أم ظاهرا : أ .

وثانيها : ان العلم بأن هذه الألفاظ موضوعة للاستغراق ، اما أن يحصل بخبر التواتر أو بخبر الآحاد . والأول باطل . والا لما وقـــع الخلاف فيه . فيبقى الثانى ، لكن خبر الآحاد لايفيد الا الظن .

وثالثها : انا نرى أن الناس كثيرا ما يخبرون عن الأكثر بلفـظ الكل والجمع ، على سبيل المبالغة (١) . قال تعالى : « وأوتيت من كل شيء » (النمل ٢٣) ومعلوم أنها ما أوتيت من العرش والكرسى والجنة والنار ، فعلمنا : أن العادة العامة جارية باطلاق لفظ الكل والجمع على الأكثر على وجه المبالغة . واذا كان هذا أمرا معتادا ، علمنا : أن دلالة هذه الألفاظ على الاستغراق دلالة ظنية محتملة ، لا قطعية .

اذا ثبت هذا فنقول : انه لايجوز التمسك بهذه الألفاظ فى هـــذه المسألة ، لأن هذه المسألة قطعية ، والتمسك فيها بالدليل الظنى باطل قطعـــا .

المقام الثالث فى الاعتراض : ســـلمنا أن هذه الألفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية . لكن العقلاء ، أجمعوا على أن التمسك بالعمومات مشروط بأن لا يوجد شيء من المخصصات ، لأنه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العمومات . فلم قلتم : إنــه لم يوجـد ههنـا شيء من المخصصات ، حتى يتم استدلالكم ؟ أقصى مـا فى البـاب : أن يقال : بحثنا وطلبنا ، فلم نجد شيئا من المخصصات . لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود ، فى غاية الضعف .

ولايقال : فعلى هذا التقدير يلزم أن لايكـون التمسك بشيء من العمومات مفيدا للقطع .

لانا نقول : الأمر كذلك ، وما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص لايفيد اليقين .

المقام الرابع فى الاعتراض : هب أنه لابد للمعترض من بيان الوجه

---

(١) المراد : من كل شيء تحتاجه

التفصيلى فى انه لايجوز التمسك بهذه العمومات . لكنا نقول : وجد المانع عن التمسك بها . وهو من وجهين :

الأول : ان الآيات التى تمسكتم بها فى عدم العفو ، لابد ان تكون عامة فى الأحوال والأشخاص . واذ لم تكن عامة فى الأحوال والأشخاص ، لم يتم استدلالكم بها . والآيات التى تمسكنا بها فى العفو ، لابد أن تكون خاصة فى الأحوال والأشخاص فانا لانثبت العفو لكل الأشخاص . واذا ثبت هذا ، لزم القطع بان دلائلكم عامة ودلائلنا خاصة . والخاص مقدم على العام ، فوجب القطع بان الآيات الدالة على العفو : مقدمة على هذه العمومات .

الوجه الثانى : هو ان أكثر هذه العمومات نازلة فى حق الكفار ـ على ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ـ ونحن وان كنا نعتقد بان العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، الا أنا نعتقد أن دلالته فى غير محل السبب ، ليست دلالة قوية قاطعة ، بل دلالة ظنية ضعيفة . واذا كان كذلك ، لم تكن دلالتها على الاستغراق ، قوية صالحة لأن يتمسك بها فى هذه المسالة القطعية .

المقام الخامس فى الاعتراض : ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد . وهى كثيرة فى القرآن : كقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذره خيرايره » (الزلزلة ٧) وبالجملة : فالقرآن مملوء منها . واذا عرفت هذا فنقول : عمومات الوعد ، راجحة على عمومات الوعيد . وبيان هذا الترجيح من وجوه :

الأول : ان عمومات الوعد أكثر ، والأكثر راجح . لأنا بينا فى كتاب « المحصول فى الأصول » ان التريجح بكثرة الدلائل معتبر فى الشرع .

والثانى : ان قوله تعالى : « ان الحسنات يذهبن السيئات » يدل على أن الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة ، لكونها حسنة ـ على ما ثبت فى أصول الفقه : أن ترتيب الحكم على الوصف ، مشعر بان علة ذلك الحكم ، هو ذلك الوصف ـ واذا كان كذلك ، وجب فى كل حسنة أن

تكون مذهبة لكل سيئة • تـرك العمل بـه فى الحسـنات الصادرة عن الكفار ـ فانها لا تذهب سيئاتهم • وهى الكفر ـ فبقى معمولا بها فى الباقى •

الثالث : انه تعالى قال « من جاء بالحسنة ، فله عشر أمثالها • ومن جاء بالسيئة ، فلايجزى الا مثلها » (الأنعام ١٦٠) ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال : « كمثل حبة أنبتت سبع سنابل • فى كل سنبلة مائة حبة » (البقرة ٢٦١) ثم انه زاد عليه فقال : « والله يضـاعف لمن يشاء » (البقرة ٢٦١)وأما فى جانب السيئة فقال : « ومن جاء بالسيئة ، فلا يجزى الا مثلها » وهذا تنبيه ظاهر على أن جانب الحسنة ، راجح على جانب السيئة ، عند الله تعالى •

الرابع : انه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء : « والذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ، خالدين فيها أبدا • وعد الله حقا • ومن أصدق من الله قيلا » (النساء ٢٢) فقوله : « وعد الله حقا » انما ذكره للتأكيد • ولـم يقـل فى شىء من القرآن وعيد الله حقا • وأما قوله تعـــالى : « ما يبدل القول لدى ، وما أنا بظلام للعبيد » (ق ٢٩) فهو باجماع المفسرين فى حق الكفار، وأيضا : قوله : « ما يبدل القول لدى » يتناول الوعد والوعيد •

الخامس : قوله تعالى : « ومن يعمل سوءا ، أو يظلم نفسه ، ثم يستغفر الله ، يجد الله غفورا رحيما • ومن يكسب اثما فانما يكسـبه على نفسه • وكان الله عليما حكيما » (النساء ١١٠ ـ ١١١) والاستغفار طلب المغفرة ((٦) وطلب المغفرة ليس نفس التوبة •

وخرج عن هذه الآية : بأنه سواء تاب أو لم يتب ، فاذا اسـتغفر الله ، غفر الله له • ولم يقل فى جانب المعصية : « ومن يكسب اثما »

---

(٦) ما بين القوسين من ب

فانه يجد الله معذبا معاقبا) بل قال « فانما يكسبه على نفسه » . فدلت هذه الآيات : على ان جانب الحسنة راجـــح عند الله . ونظيره قوله تعالى : « ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم ، وان اسأتم فلها » (الاسراء ٧) ولم يقل : وان أسأتم أسأتم لها . فكأنه تعالى بالغ فى اظهار نعمـاء الحسنة ، حيث ذكرها مرتين ، وستر عليه اساءته ، حيث لم يذكرهـا الا مرة واحدة . وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنات راجح .

السادس : انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) لا يدل الا على العفو عن صاحب الكبيرة . ثم انه تعالى أعاد هذه الآية فى السـورة الواحـــدة مرتين ، والاعادة لاتحسن الا للتاكيد ، ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد ، لا فى سورة واحدة ، ولا فى ســور كثيرة ، فدل على ان عناية الله فى الوعد أتم من مبالغته فى جانب الوعيد .

السابع : ان عمومات الوعيد والوعد لمـا تعارضـت ، فلابـد من تاويل أحد الجانبين . وصرف التـأويل الى جانب الوعيد أحسن من صرفه الى جانب الوعـــد . وذلك لأن العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف . أما اهمال الوعد فانه مستقبح ، فكان صرف التأويل الى جانب الوعيد أولى من صرفه الى جانب الوعد .

الثامن : ان القرآن مملوء من كونه غافرا وغفورا ، وأن له الغفران والمغفرة . وأنه رحيم كريم ، وله العفو والاحسان والفضل والافضـال والأخبار الدالة على هذه المعانى قد بلغت مبلغـا عظيمـا فى الكثرة والقوة . وليس فى القرآن ما يدل على أنه بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم . وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد .

الا ترى الى قوله تعالى : « غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول » (غافر ٣) فقوله « غافر الذنب » ان كان المراد منه أنه يغفر مع التوبة ، صار هذا عين قوله « قابل التوب » فيحصل التكرار . ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد ، وهو

قوله : « شديد العقاب » ذكر عقيبه مرة أخرى ما يدل على العفو والصفح . فقال : « ذى الطول » وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح جانب الوعد والاحسان .

التاسع : ان هذا العاصى أتى بأحسن الطاعات ـ وهو الايمان ـ ولم يأت بأقبح القبائح ـ وهو الكفر ـ فأتى فى طبقة الخيرات بما هو الغاية القصوى ، وأتى فى طبقة الشر لا بما هو الغاية ، بل بما هو دون الوسط . والرجل اذا كان له عبد ثم أتى عبده بأعظم أنواع الخدمة والطاعة ، ثم أتى فى باب المعاصى والذنوب بمعصية ، ليست فى غاية القبح ، بل دون الوسط ، فلو أن المولى رجح تلك المعصية الخفيفة ، على تلك الطاعة العظيمة ، لعد ذلك السيد والمولى لئيما مؤذيا ، بعيدا عن الكرم . ومعلوم : أن هذا غير لائق بكرم أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فعلمنا : أن الرجحان حاصل لجانب الوعد .

العاشر : قال « يحيى بن معاذ » : « الهى . ان كان توحيد ساعة ، يهدم كفر خمسين سنة . كيف (٧) لايهدم معصية ساعة . الهى . لما كان الكفر لاينفع معه شىء من الطاعات ، كان مقتضى العدل (٨) أن الايمان لايضر معه شىء من المعاصى . والا فالكفر أعظم من الايمان ، فان لم يكن كذلك ، فلا أقل من رجاء العفو » وهذا كلام حسن .

الحادى عشر : اناسنبين ان شاء الله تعالى أن قوله تعالى : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) لايمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة . فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة ، لزم تعطيل الآية . أما لو خصصنا عمومات آية (٩) الوعيد

---

(٧) فتوحيد خمسين سنة كيف الخ : ب
(٨) العقل : ا
(٩) عمومات الوعيد : ا

بالكفار ، لايلزم التعطيل ، بل يلزم التخصيص . ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل .

الثانى عشر : ان مقصود الرحيم الكريم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة ، لا العذاب . والخصم أولى الناس بهذا القول .

* * *

والأخبار الواردة فى هذا المعنى كثيرة منها : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى : « سبقت رحمتى غضبى » وقوله تعالى : « خلقتكم لتربحوا على لا لأربح عليكم » واذا كان كذلك ، فالمقصود الأصلى هو الرحمة والاحسان . والعذاب ليس بمقصود البتة . فترجيح الوعد على الوعيد ، يقتضى ترجيح الأصل على التبع والفرع ، وترجيح الوعيد على الوعد ، يقتضى ترجيح التبع على الأصل . فكان الأول أولى .

الثالث عشر : ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت ، فنحن نرجح عمومات الوعد بالآيات الدالة على العفو والغفران . وهذا ترجيح يجب المصير اليه . وذلك لأن آيات العفو لابد أن تكون خاصة ، وآيات العقوبة والوعيد لابد أن تكون عامة . والا لم تدل على مقصودهم . والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص على العام .

فثبت بمجموع هذه الوجوه : ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد . فسقط كلام المعتزلة بالكلية .

قالت المعتزلة : ترجيح جانب الوعيد أولى . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الأمة مجمعة على أن الفاسق يلعن ويحد – على سبيل التنكيل – وذلك يدل على أنه مستحق للعذاب ، اذ لو لم يكن مستحقا للعذاب ، لما جاز لعنه ، ولا اقامة الحد عليه – على سبيل التنكيل – واذا ثبت أنه فى هذه الحالة مستحق للعقاب ، استحال أن يكون مستحقا الثواب ، لأن العقاب مضرة خالصة دائمة ، والثواب منفعة خالصة

دائمة . والجمع بينهما محال . فكان الجمع بين استحاقيهما محالا .

وثبت : أن استحقاق العقاب حاصلٌ فى الحال ، فوجب أن يكون استحقاق الثواب غير حاصلٍ فى الحال .

فثبت بهذا الطريق : أن عمومات الوعيد راجحة على عمومـــات الوعـــد .

وهذا الدليل الذى ذكرناه : جميع مقدماته ظاهرة ، الا قولنـــا : ان الفاسق ، يلعن ويقام الحد عليه ، على سبيل التنكيل ، وعلى سبيل العذاب ، وعلى سبيل الخزى . فنقول : الدليل على أنه يلعن : قـوله تعالى فى قاتل المؤمن : « وغضب الله عليه ولعنه » (النساء ٩٣) « ألا لعنة الله على الظالمين » (هود ١٨) والدليل على أنه يقام عليه الحد على سبيل التنكيل : قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا ، نكالا من الله . والله عزيز حكيم » (المائدة ٣٨) الآية . والدليل على أنه يحد على سبيل العذاب : قوله تعـالى فى الزانية والزانى « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور ٢) والدليل على أنهم من أهـل الخزى : قوله تعـالى فى قطاع الطريق : « انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » الى قوله : « ذلك لهم خزى فى الدنيا . ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » (المائدة ٣٣)

فثبت بهذه الوجوه : أن استحقاق العذاب حاصل . فكان استحقاق الثواب زائلا . وهذا يقتضى ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد .

هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة فى هذا المقام .

الوجه الثانى فى ترجيـح جـانب الوعيد على جـانب الوعد : أن آيات الوعيد خاصة ، وآيات الوعد عامة ، والخاص مقدم على العام .

الوجه الثالث : ان الناس جبلوا على الفساد والشر ، فكانت الحاجة الى الزاجر أشد ، فكان جانب الوعيد راجحا .

أجاب أصحابنا عن الترجيح الأول من وجوه :

الأول : انه لما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويذمون ويعذبون فى الدنيا بسبب معاصيهم ، كذلك أيضا حصلت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون فى الدنيا بسبب ايمانهم . قال الله تعالى : « وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ، فقل : سلام عليكم . كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام ٥٤) فهم يرجحون الآيات الداله على حصول الوعيد فى الآخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم فى الدنيا . ونحن أيضا نرجح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو فى الآخرة ، بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم فى الدنيا . فلم كان قولهم أرجح من قولنا ؟ بل كان الترجيح معنا من الوجوه المذكورة .

اقصى ما فى الباب أن يقال : فان كان لا يلعن ولا يذم فى الدنيا ، فلم يقام فى الدنيا عليه الحد ؟

فنقول : هذا ضعيف . لأن الحد قد يقام على سبيل التنكيل . الا ترى أن التائب قد يقام عليه الحد ، مع أنه ليس هناك لعن ولا نكال . فعلمنا : أنه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب .

الوجه الثانى : ان آيات الوعد كما أنها معارضة لآيات الوعيد ، فكذلك هى معارضة لكل آية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد فى الآخرة . وعندكم : أن الآيات الدالة على حصول اللعن والخزى والنكال والعذاب فى الدنيا ، مستلزمة لحصول الوعيد فى الآخرة ، فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعيد . واذا حصل التعارض فى هذا المقام ، لم تكن هذه الآيات مرجحة لآيات الوعد على آيات الوعيد ، فيبقى ماذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض .

الثالث : ان قوله تعالى : « والسارق والسارقة » شرع القطع فى حقهما « جزاء بما كسبا ، نكالا من الله » واجمعنا على أن حصول هذا المعنى ، مشروط بعدم التوبة . فكذلك ههنا أيضا لم لايجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو ؟

الرابع : ان هذه الآيات حجة عليكم من وجوه أخر . وذلك لأن الجزاء اسم لما يكفى . واذا حكم الله بأن الحد الذى يقام عليه فى الدنيا جزاء ، وثبت أن الجزاء ما كان كافيا : كان ظاهر هذه الآية مانعا من ايصال العقاب اليه فى الآخرة . فثبت : أن الترجيح الذى ذكرتموه ، يبطل مذهبكم بالكلية .

وأما الترجيح الثانى ـ وهو أن آيات الوعد عامة ـ فنقول : هذا ممنوع . وذلك لأن آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل التوبة ومن بعدها ، وآيات العفو مختصة بالمؤمن . فثبت : أن الآيات التى تمسكنا بها خاصة ، والآيات التى تمسكتم بها عامة .

وأما الترجيح الثالث : فضعيف . لأن الرحمة مقصودة بالذات والتعذيب مقصود بالعرض . وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتبع والعرض أولى من العكس .

هذا تمام الكلام فى الجواب عن شبهات المعتزلة . وبالله التوفيق .

الفصل الرابع
فى
دلائلنا على العفو

الحجة الأولى : الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا . كقوله تعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ، ويعلم ما تفعلون » (الشورى ٢٥) وقوله تعالى « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ، ويعفو عن كثير » (الشورى ٣٠) وقوله : « ومن آياته : الجوار فى البحر كالأعلام » الى قوله : « او يوبقهن بما كسبوا . ويعف عن كثير » (الشورى ٣٢ ـ ٣٤) وأيضا : أجمعت الأمة على أنه تعالى يعفو عن عباده ، وأجمعوا على أن من أسمائه العفو .

اذا ثبت هذا فنقول : العفو اما أن يكون عبارة عن اسقاط العذاب عمن يحسن عقابه ، **أو عمن لايحسن عقابه .**

والقسم الثانى باطل لوجهين :

الحجة الأولى : (١٠) ان عقاب من يقبح عقابه قبيح . ومن ترك مثل هذا القبيح ، لايقال : انه عفا . فان الانسان اذا لم يظلم أحـــدا ، لايقال : انه عفا عنه . أما اذا كان له أن يعذبه ، فترك تعذيبه ، يقال : انــه عفا عنــه ، ولهــذا قــال تعـــالى : « وأن تعفو أقـرب للتقوى » (البقرة ٢٣٧)

والثانى : انه تعالى قال : « وهو الذى يقبل التوبه عن عباده ويعفو عن السيئات » (الشورى ٢٥) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب ، لكان فى هذا تكرير من غير فائدة . فعلمنا : ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب اليه فى الدنيا وتأخيره الى الآخرة ؟ قلنا : لأن الجزاءات مؤخرة الى الآخرة . قال تعالى : « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » (غافر ١٧) واذا عرفنا أن الجزاءات مؤخرة الى الآخرة ، لم يكن تأخيرهــا الى الآخرة عفــوا .

وأيضا : لو كان هذا القدر مسمى بالعفو ، لوجب أن يقال : عفو الله عن الكفار أكثر من عفوه عن المسلمين . لأن حصول المرادات لهـم ودفع المكاره عنهم ـ أعنى الكفــار ـ فى الدنيــا أكثر . قال تعالى : « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة ، لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ، لبيوتهم سقفا فضة » (الزخرف ٣٣) وقال عليه السلام : « خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ، ثم الأمثل فالأمثل »

الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونــه تعــالى غافــرا وغفورا وغفارا . قال تعالى : « غافر الذنب » (غافر ٣) « وربك الغفور »

---

(١٠) أحدها : الأصل

(الكهف ٥٨) « استغفروا ربكم ، انــه كــان غفــارا » (نوح ١٠) « غفر انك ربنا » (البقرة ٢٨٥) والمغفرة ليست عبارة عن اســـقاط العقاب عمن لايجوز عقابه (١١) فتعين أن تكون عبارة عن اســـقاط العقاب عمن يحسن عقابه ٠

وانما قلنا : ان القسم الأول باطل : لأنه تعالى ذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على العباد ٠ ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى ، لأن ترك القبيح لا يكون احسانا ، بل ترك القبيح بـأن يكون احسانا من الفاعل الى نفسه ، أولى بأن يكون احسانا الى غيره ٠ فان على مذهب الخصم : لو فعله لايستحق الذم ٠ فهو بترك ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم ٠

فان قيل : لم لايجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب عن الدنيا الى الآخرة ؟ والدليل على أن لفظ العفو مستعمل فى هذا المعنى : قوله تعالى فى قصة اليهود « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » (البقرة ٥٢) وليس المراد : اسقاط العذاب ، بل تأخيره الى الآخرة ٠ وكذلك قوله تعالى : « وما أصابكم من مصيبة ٠ فبما كسبت أيديكم ٠ ويعفو عن كثير » (الشورى ٣٠) أى أنه تعالى قد يعجل المصائب اما على جهة الابتلاء ، او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ، ثم انــه تعــالى لايعجل العقوبة والابتلاء على كثير منها ٠ وكذلك قوله تعالى : « ومن آيــاته الجوار فى البحــر » الى قوله : « أو يوبقهن بمــا كســبوا ويعف عن كثير » (الشورى ٣٢ ــ ٣٤) أى أنه تعالى لو شاء اهلاكهم لأهلكهم ٠ الا أنه تعالى لايهلكهم على كثير من الذنوب ٠

والجواب : العفو أصله من غفــا أثره ، أى أزاله ٠ واذا كــان كذلك ، وجب أن يكون مسمى العفو هو الازالة ٠ ولهذا قال تعالى : « فمن عفى له من أخيه شىء » (البقرة ١٧٨) وليس المراد منه التأخير

---

(١١) عمن لايستحق العقاب : ب

الى وقت معلوم ، بل الازالة . وكذا قوله تعلى : « وان تعفو اقرب للتقوى » (البقرة ٢٣٧) ليس المراد منه : التأخير الى وقت معلوم ، بل المراد منه : هو الاسقاط المطلق .

وأيضا : الغريم اذا أخر المطالبة . لايقال : انه عفا عنه . ولو اسقطه يقال : انه عفا عنه . فثبت : أن العفو لايمكن تفسيره بالتأخير .

الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا ورحيما . والاستدلال : ان رحمته اما أن تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم أهل الثواب ، أو بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب . والأول باطل . لأن رحمته اما أن تكون عبارة عن أنه أعطاهم الثواب الذى هو حقهم ، أو عبارة عن أنه يفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم . والأول باطل : لأن أداء الواجب لايسمى رحمة . لأن من كان له على انسان مائة دينار ، فاخذها منه قهرا ، لايقال فى مثل هذا الاعطاء : انه رحمة .

والثانى باطل : لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه ، كالمستغنى . وتلك الزيادة تسمى زيادة فى الانعام ، ولاتسمى ـ البتة ـ رحمة . ألا ترى أن السلطان اذا أعطى الوزير مملكة ، ثم ضم اليها مملكة أخرى ، لايقال لهذه الزيادة : انها رحمة ، بل يقال : زاد فى الانعام .

وأما القسم الثانى ـ وهو أن رحمته ظهرت بالنسبة الى أهل العقاب ـ فنقول : هذه الرحمة ، اما أن تكون عبارة عن ترك العقاب ـ الذى هو غير مستحق ـ أو عن ترك العقاب ـ الذى هو مستحق ـ

والأول باطل : والا لكان كل كافر وظالم رحيما . لأجل أنه ترك الظلم ، أو لأجل أنه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذى فعله . ولما بطل هذا ، بقى أنه رحمن ورحيم . لأنه ترك العقاب المستحق . وذلك لايتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد

التوبة ـ على قول الخصم ـ لأن عذابهما قبيح . فبقى أن رحمتـــه انما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة . وهو المطلوب .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : ان رحمته انما تظهر لأن الخلق والتكليف والترزيق كلها تفضل ورحمة ، أو لأجل أنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة ؟

قلنا : أما الأول فهو يفيد كونه رحيما فى الدنيا ، فأين رحمته فى الآخرة ؟ مع أن الأمة مجمعة على أن رحمته فى الآخرة أعظم من رحمته فى الدنيا .

وأما الثانى : فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غـــير جـــائز .

وايضا : هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة فى التعذيب ولو كان الامر كذلك لكان أكثر الناس تعذيبا للخلق ، وايصالا للبـــلاء اليهم ، رحيما بهم ، حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ، ومن المعلوم انه باطل .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك بـــه ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء ١١٦) ووجـــه الاستدلال به : ان قوله تعالى : « لمن يشاء » لايجوز أن يتناول صاحب الصـــغيرة ، ولاصاحب الكبيرة بعد التوبة . فوجب أن يكون المراد منه : حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة .

انما قلنا : انه لايجوز حمله على صاحب الصغيرة ، ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة ، لوجوه :

أحدها : ان قوله تعالى : « ان الله لايغفر أن يشرك به » معنـاه : انه تعالى لايغفره تفضلا . لأنا أجمعنا على أنه يغفر استحقاقا . فانه اذا تاب عن كفره ، وآمن . فانه تعالى يغفر له . واذا كان قـوله :

« ان الله لايغفر أن يشرك به » معناه : انه تعالى لايغفر له تفضلا ، لزم أن يكون قوله : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » أى « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » تفضلا ، حتى يكون النفى والاثبات متوجهين الى شىء واحد . الا ترى انه لو قال : فلان يتفضل بمائة دينار ويعطى العشرة لمن استحقها ، كان الكلام فاسدا ، اما لو قال لايتفضل بالمائة ولكنه يتفضل بالعشرة ، كان منتظما . ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا ، امتنع حمل الآية عليهما . فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة .

وثانيها : انه لو كان قوله تعالى : « ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » معناه : أنه يغفر لمن يستحق المغفرة ، كالتائبين وأصحاب الصغائر . لم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة . لأنه تعالى يغفر مادون الشرك لمن لايستحق العقاب ، ولايغفر لمن يستحق العقاب . فكذلك يغفر الشرك لمن لايستحق العقاب ، ولايغفره لمن يستحق العقاب . فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فائدة .

وثالثها : ان غفران صحاب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة ، واجب والواجب لايجوز تعلقه على المشيئة . لان المعلق على المشيئة هو الذى ان شاء فعله وان شاء تركه . والواجب هو الذى لابد من فعله شاء أم أبى . والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة ، فلايجوز أن يكون المراد منه : هو المغفرة للتائب وصاحب الصغيرة .

واعلم : أن هذه الوجوه الزامات مبنية على قول المعتزلة : انه يجب الغفران للتائب ، وصاحب الصغيرة . ونحن لانقول بذلك .

ورابعها — وعليه الاعتماد — : ان قوله تعالى : « ويغفر ما دون ذلك » يفيد القطع بانه تعالى يغفر كل ماسوى الشرك . وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها . ثم قوله بعد ذلك : « لمن يشاء » يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لا للكل بل للبعض . فثبت : أنه تعالى يغفر كل هذه الاقسام للبعض . وذلك هو المطلوب .

فان قيل : لانسلم أن المغفرة عبارة عن أن لايعذب العصاة فى الآخرة . بيانه : أن المغفرة اسقاط العذاب ، والمفهوم من اسقاط العذاب ، أعم من اسقاطه دائما ، أولا دائما . واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك ، لا اشعار فيه لكل واحد من ذينك القيدين . فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على كون الاسقاط دائما .

اذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون المراد : ان الله تعالى لايؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ، لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا فى حق من يشاء ؟

لايقال : كيف يصح هذا التأويل ، ونحن لانشاهد البتة اليوم مزية للكفار فى عذاب الدنيا على المؤمنين ؟

لانا نقول : تقدير الآية : ان الله تعالى لايؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ، ويؤخر عقاب مادون الشرك فى الدنيا لمن يشاء . فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين . لان الكفار والفساق يخافون أن يعجل (١٢) عقابهم فى الدنيا ، وان كان لايفعل ذلك بكثير منهم . سلمنا : أن الغفران عبارة عن الاسقاط بالكلية . فلم قلتم : انه لايمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟

أما الوجوه الثلاثة الأول : فهى مبنية على أصول المعتزلة . وأنتم لاتقولون بها .

وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله « مادون ذلك » يفيد العموم والدليل عليه : أنه يصح ادخال لفظى الكل والبعض عليه على البدل . مثل أن يقال : ويغفر بعض مادون ذلك ، ويغفر كل مادون ذلك (١٣) وذلك يدل على ان هذه الصيغة لاتفيد العموم ، والا لكان الأول نقضا ، والثانى تكريرا (١٤) .

---

(١٢) يجعل : ا ـ يعجل : ب

(١٣) ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض : ب

(١٤) لكان الأول تكرير والثانى نقضا : ب

سلمنا : أنه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب . لان الآيات الواردة فى الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر ، مثل القتل والزنى والربا . وهذه الآية متناولة لجميع المعاصى ، والخاص مقدم على العام . فآيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية .

والجواب عن السؤال الاول : أنه لو كان المراد ما ذكرتم ، لزم ان يكون عقاب المشركين فى الدنيا اكثر من عقاب غيرهم ، وإلا لم يبق فى التقسيم والتفصيل فائدة . ومعلوم أنه ليس كذلك . بدليل : الاستقراء والمشاهدة .

قوله : « لم قلتم بان قوله « مادون ذلك » يفيد العموم » .

قلنا : لأن قوله : « ما دون ذلك » يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك . وهذه الماهية من حيث هى : ماهية واحدة نوعية . وقد حكم بأنه يغفرها ففى كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية ، وجب تحقق الغفران . فثبت : أنه للعموم . وأيضا : يصح استثناء كل واحد من المعاصى عنها عند الوعيدية ، وصحة الاستثناء يدل على العموم .

وأيضا : فلأنه لو كان المراد بعض الانواع ، مع أنه لم يحصل مايدل على ذلك المعنى ، صارت الآية مجملة ، والأصل عدم الاجمال .

قوله : « آيات الوعيد أخص » قلنا : لكن هذه الآية أخص منها ، لأنها تفيد العفو فى حق البعض دون البعض ، وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد فى حق كل من فعل ذلك الفعل . وأيضا : قد بينا أن عند التعارض بين الوعد والوعيد ، وجب أن يكون جانب العفو والوعد راجحا . والله أعلم .

الحجة الخامسة : أن يتمسك بالدلائل التى تمسك بها « مقاتل » فى قطع العفو ، فان عارضوا بآيات الوعيد ، قلنا : الترجيح ما تقدم ولما كانت تلك الترجيحات ظنية ، لاجرم رجونا العفو ، وما قطعنا به .

الحجة السادسة : انا سنفيم الدلالة ان شاء الله تعالى على أن تاثير شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى اسقاط العقاب . وذلك يدل على قولنا فى هذه المسألة .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « ان الله يغفر الذنوب جميعا » (الزمر ٥٣) .

فان قيل : هذه الآية ان دلت . فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة ، وأنتم لاتقولون بهذا المذهب . فما تدل عليه الآية لاتقولون به ، وما تقولون به لاتدل الآية عليه . سلمنا ذلك ، لكن المراد : أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة . وحمل الآية على هذا المعنى أولى لوجهين :

الاول : انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب ـ على ماهو ظاهر الآية ـ وان حملناها على ماذكرتم لايمكن حمله على ظاهر الآية . لأنه تعالى لايغفر جميع الذنوب من غير توبة . فان الكفر ذنب . والله لايغفره الا مع التوبة .

الثانى : انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية ، قوله تعالى : « وأنيبوا الى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب » (الزمر ٥٤ الآية ، والا نابة هى التوبة .

والجواب عن الأول : ان قوله : « يغفر الذنوب جميعا » وعد منه تعالى بأنه سيفعل ذلك فى المستقبل . ونحن نقطع بذلك . فانا قاطعون بأنه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة ، فيكون هذا قطعا لحصول الغفران لامحالة . وبهذا الطريق يظهر أنه لا حاجة فى اجراء الآية على ظاهرها الى اضمار قبل التوبة . والله أعلم .

المسألة السادسة والثلاثون

في

أن وعيد الفساق منقطع

مذهبنا : أنه تعالى وان عذب الفساق من أهل الصلاة ، الا أنه لايتركهم فى النار دائما مؤبدا بل يخرجهم الى الجنة .

وقالت المعتزلة : ان الفاسق يبقى فى النار دائما .

والمعتمد لنا فى هذه المسألة : ان هذا الفاسق اما أن لايكون مستحقا للعقاب ، أو يكون مستحقا للعقاب ، لكنه مع ذلك ايضا مستحق للثواب . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون العقاب منقطعا .

بيان المقدمة الأولى : ان هذا الفاسق قبل أن صدر عنه هذا الفسق ، كان من أهل الثواب ، بحكم ايمانه وسائر طاعاته . أما عندنا فبحكم الوعد ، وأما عند الخصم فبحكم الاستحقاق . واذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فاما أن يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب أو لايصير كذلك . فان لم يصر مستحقا للعقاب ، فنقول : كان هذا الانسان على هذا التقدير مستحقا للثواب ، ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب ، فوجب أن لايعاقب ، فضلا عن أن يكون عقابه دائما .

وأما ان قلنا : انه صار بفسقه مستحقا للعقاب . فنقول : استحقاق العقاب لايزيل ما كان ثابتا له من استحقاق الثواب . واذا كان كذلك ، وجب أن لايكون عذابه دائما .

وانما قلنا : ان العقاب الطارىء لايزيل الثواب المتقدم . لأنه لو أزاله لكان اما أن يقال الموازنة معتبرة أو غير معتبرة . وأعنى بالموازنة : أن يقال : كان الثواب عشرة أجزاء ، والعقاب الطارىء

خمسة أجزاء . فسقط الخمسة بالخمسة ، ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض . وأما عدم الموازنة فهو أن الطارىء يسقط السابق بقدره ، ولايسقط الطارىء البتة ، بل يبقى بحاله . والقول بالموازنة مذهب « أبى هاشم » والقول بعدم الموازنة مذهب « أبى على » .

فنقول : القول بالموازنة باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ثبوت السابق اما أن يمنع الطارىء من الدخول فى الوجود ، أو لايمنعه . فان منعه لم يدخل الطارىء فى الوجود ، واذا لم يوجد الطارىء ، بقى السابق كما كان . وهذا يمنع من الاحباط .

وأما ان قلنا : ان السابق لم يمنع الطارىء من الدخول فى الوجود ، بل دخل فى الوجود . فهذا الطارىء اما أن يؤثر فى عدم السابق ، أو لايؤثر فيه . فان أثر فيه صار الطارىء غالبا والسابق مغلوا ، وعند صيرورة السابق مغلوبا امتنع أن يعود غالبا ، وامتنع أن يؤثر فى اعدام الطارىء . فلم تكن الموازنة حاصلة . وان قلنا بأن الطارىء بعد دخوله فى الوجود ، لم يؤثر فى اعدام السابق . فعلى هذا فقد وجد الطارىء مع السابق ، واجتمعا فى الوجود . وعلى هذا التقدير ، لم يحصل بينهما منافاة أصلا . واذا كان كذلك ، امتنع أن يكون حدهما مؤثرا فى عدم الآخر ، وفى زواله . فثبت بهذا البرهان القوى : فساد القول بالموازنة .

الوجه الثانى فى بطلانه : هو أنه لو كان كل واحد من السابق والطارىء ، مؤثرا فى عدم الآخر ، لكان تأثير كل واحد منهما فى الآخر ، اما أن يكون معا ، أو على التعاقب . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون كل واحد منهما مؤثرا فى عدم الآخر .

وانما قلنا : انه يمتنع حصول ذلك معا ، لأن المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا ، لحصل الوجودان معا ، حال حصول العدمين . لأن العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول ، فيلزم كونهما موجودين حال كونها معدومين . وهو محال .

وانما قلنا : أنه يمتنع حصول ذلك على التعاقب لا معا ، لأنه يقتضى أن يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا : غالبا . وذلك محال .

الوجه الثالث : وهو أن شرط طريان احد الضدين : زوال الضد الأول ، فلو كان زوال الضد الأول معللا بطريان الضد الثانى ، لزم توقف كل واحد منهما على الآخر . وهو محال .

فهذه الوجوه الثلاثة : دالة على المنع من صحة الموازنة .

واما القول الثانى ــ وهو قول أبى على ، وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة ــ فهذا أيضا باطل لوجهين :

الأول : ان هذا يقتضى أن من عبد الله تعالى من أول عمره الى آخره باعظم الطاعات ، ثم شرب جرعة خمر ، أن يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية . لأن عقاب شرب هذه الجرعة ، أبطل ثواب جميع تلك الطاعات ، ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب شىء . ومعلوم أن ذلك باطل فى بداهة العقول .

والثانى : قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » (الزلزلة ٧) فاذا كان عقاب الفسق أحبط ثواب الطاعات المتقدمة ، ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شىء من عقاب هذه المعصية ، فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية . وذلك يناقض قوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » فثبت : أنه لو صح القول بالاحباط ، لكان اما مع الموازنة أولا مع الموازنة . وثبت فساد القسمين ، فوجب القول بفساد الاحباط أيضا .

ومما يدل أيضا على فساد الاحباط : انه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا من الثواب ، ثم أتى بمعصية استحق بها عشرة أجزاء من العقاب . فلو قلنا : بأن هذا الطارىء يحبط السابق ، لكان اما أن تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة ــ وهذا قول باطل بالاجماع ، لأنه يكون ظلما ــ واما أن تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين

المتقدم عشرة فقط - وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط - ونقول : هذا محال ، لأن نسبة هذه العشرة الطارئة الى كل واحـد من العشرتين السابقتين على السوية . فاذا اقتضت هذه العشرة الطارئة ازالة احدى العشرتين السابقتين ، دون العشرة الأخرى ، لكان هذا ترجيحا لأحد طرفى الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق الا أن يقال : هذه العشرة الطارئة تؤثر فى ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين - وذلك هو القسم الأول . وقد أبطلناه - أو لاتؤثر فى ازالة شىء مما وجد قبل ذلك ؟ - وهذا يمنع من القول بالاحباط . وهـو المطلوب - فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الفسق الطارىء لايزيل الثواب المتقدم .

اذا ثبت هذا فنقول : ثبت أن المؤمن اذا أتى بالفسق . فهـو اما أن لايستحق على فسقه عقابا ، أو أن يستحق عليه عقابا . لكن هذا الاستحقاق لايزيل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب . واذا ثبت هذا وجب ايصال هذا الثواب والعقاب اليه . فاما أن يوصل اليه ثواب ايمانه فى الجنة ، ثم ينقل الى النار وهو باطل بالاجماع . واما أن يوصل عقاب فسقه اليه فى النار ، ثم ينقل الى الجنة . وذلك هو المطلوب .

أما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه :

الشبهة الأولى : ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب . واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب . وذلك لأن العقاب مضرة خالصة دائمة ، والثواب منفعة خالصة دائمة . والجمع بينهما محال . فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا . واذا ثبت استحقاق العقاب ، وجب أن يزول استحقاق الثواب . وهذا هو العمدة الكبرى لهم فى اثبات القول بالاحباط .

اذا ثبت هذا فنقول : لو نقل الفاسق من النار الى الجنة ، لكان دخول الجنة . اما أن يكون بالاستحقاق ، أو بالتفضل . والأول باطل .

لما بينا أن هذا الاستحقاق غير حاصل • والثانى أيضا باطل • لأن الجنة دار الثواب ، لا دار التفضل • والدليل عليه : قوله تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم فى صلاتهم خاشعون » الى قوله : « أولئك هم الوارثون • الذين يرثون الفردوس » (المؤمنون ١ ـ ١١)

الشبهة الثانية : تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد الفساق • كقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء ٩٣) قالوا : الخلود هو الدوام • واحتجوا عليه بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : « وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ، أفإن مت فهم الخالدون » ؟ (الأنبياء ٣٤) ولا شك فى أن من كان قبله ، قد جعل الله لهم لبثا طويلا فى الدنيا • فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط ، لم يكن لهذه الآية معنى •

وثانيها : انه يصح تأكيده بلفظ التأبيد • قال تعالى : « خالدين فيها أبدا » (البينة ٨) ونص أهل اللغة على أن قوله « أبدا » تأكيد لمعنى الخلود • فلولا أن لفظ الخلود يفيد الدوام ، والا لم يصح تأكيده بما يفيد الدوام •

وثالثها : انه يصح أن يستثنى من الخلود ، أى مقدار ، أريد • فيقال : أنتم خلدون الا كذا وكذا • والدليل عليه : قوله : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض • الا ما شاء ربك » (هود ١٠٨)

الشبهة الثالثة : قوله تعالى فى صفة الفجار : « وما هم عنها بغائبين » (الانفطار ١٦) ولو خرجوا من النار ، لصاروا عنها غائبين

والجواب عن الشبهة الأولى : من وجوه :

الأول : انها مبنية على أن المطيع يستحق بطاعته ثوابا ، والمذنب يستحق بذنبه عقابا • ونحن لانقول بذلك ، فانا لانوجب على الله شيئا •

والثانى : انا سلمنا ذلك . لكن لانسلم أن من صفة الثواب والعقاب ، أن تكون خالصة دائمة .

لايقال : الدليل عليه : ان الموجب للثواب والعقاب ، هو الموجب بعينه للمدح والذم . لكن المدح والذم يثبتان مع (١) الدوام . فاذا كان الموجب لهما شيئا واحدا . وكان هذا الموجب أوجب أحد أثريه دائما ، وجب أن يوجب الأثر الثانى دائما .

لانا نقول : لانسلم أن الفعل يوجب المدح والذم دائما . والدليل عليه : أن العبد اذا أتى بجرم واحد ، فالسيد اذا لامه يوما وشهرا وسنة . وهكذا الى آخر عمره ، ينسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون . ويقال له : قد لمته مدة فالى متى ؟ وأيضا : فلم قلتم : انه لما كان ايجابه لأحد المعلولين على سبيل الدوام ، وجب أن يكون ايجابه للمعلول الآخر كذلك ؟ وما الدليل عليه ؟ وأيضا . فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب : محال . لأن ذلك الفعل قد انعدم وانقضى وصار بعد عدمه نفيا محضا . فكيف يعقل كونه موجبا ؟

الثالث : سلمنا ما ذكاتم من صفات الثواب والعقاب ، نكن لما حصل المقتضى لكل واحد من الاستحقاقين ، كان ترجيح جانب الثواب أولى . للترجيحات التى ذكرنا .

الرابع : سلمنا أن هذا الفاسق لايدخل الجنة باستحقاقه ، فلم لايدخلها بفضل الله تعالى ؟ والآيات التى تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى فى صفة أهل الجنة : « وقالوا : الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن » الى قوله : « الذى أحلنا دار المقامة من فضله » (فاطر ٣٤ ـ ٣٥)

والجواب عن الشبهة الثانية : انا لانسلم أن الخلود هو المكث الدائم ، بل هو عبارة عن المكث الطويل . والدليل عليه : انه يقال :

---

(١) مبنيان على الدوام : ب

ان فلانا حبس حبسا مخلدا ، ويقال : هذا وقف مخلد ، وليس المراد منه الا طول المكث . ومما يحقق ما قلنا : ان لفظ الخلود لايدل على الدوام قطعا ، بل ظنا ، اذ لو دل عليه قطعا ، لامتنع افتقاره الى التأكيد بلفظ التأبيد . وحيث أجمعوا على حسن ذلك ، علمنا أن دلالة لفظ الخلود على الدوام ، ليست قطعية . وهذه المسألة قطعية ، فلم يصح (٢) أن يستدل بهذا اللفظ فى هذه المسألة .

والجواب عن الشبهة الثالثة : من وجوه :

الأول : ان قوله تعالى : « وماهم عنها بغائبين » عائد الى « الفجار » ولفظ « الفجار » يفيد الاستغراق . فيحتمل أن يكون المعنى : ان جملة الفجار لايغيبون . فان الكفار لايخرجون من النار . واذا لم يخرجوا عن النار ، مع أنهم داخلون تحت لفظ « الفجار » لم يصدق على مجموع « الفجار » أنهم غائبون عن النار . وعلى هذا التقدير ، نقول بموجب الآية .

والثانى : ان قوله : « ان الأبرار لفى نعيم ، وان الفجار لفى جحيم » يقتضى كون « الأبرار » فى الحال فى النعيم ، وكون « الفجار » فى الحال فى الجحيم . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك ، فلابد من التأويل . ونحن نحمل ذلك على الاستحقاق . واذا ثبت هذا ، فقوله : « وما هم عنها بغائبين » محمول على أنهم لايغيبون عن هذا الاستحقاق . وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبه . الا أنه تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرجهم بكرمه ورحمته .

الثالث : ان لفظ الفجار لايتناول الا من كان كاملا فى فجوره . وذلك هو الكافر . ويدل على ذلك : قوله تعالى : « ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » (عبس ٤٠ – ٤٢) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا تمسك بعموم لفظ الفجار . الا أنا

---

(٢) فلم لا يصح : ب

نقول : هذه القرينة التى ذكرناها تصلح مخصصة لهذا العموم ، أو نقول : يجب حمل لفظ الفجار على الكفارا ، توفيقا بين هذه الآية وبين سائر الآيات ومنها : قوله تعالى : « انا قد أوحى الينا : أن العذاب على من كذب وتولى » (طه ٤٨) ومنها : قوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين » (النحل ٢٧) ومنها : قوله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج ، سألهم خزنتها : ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى . قد جاءنا نذير فكذبنا . وقلنا : ما نزل الله من شىء . ان أنتم الا فى ضلال كبير » (الملك ٨ – ٩) وهذا يقتضى بصريحه : أن كل من دخل النار ، فانه يكون مكذبا لأنبياء الله ، فيجب أن من لم يكن مكذبا ، لايدخل النار .

وهذا تمام القول فى هذه المسألة . وقد بلغ مذهبنا فى الظهور مبلغا عظيما . اللهم اجعلنا من أهل عفوك وفضلك ومغفرتك واحسانك ، وافعل بنا ما أنت أهله ، ولا تفعل بنا ما نحن أهله . ياذا المن والكرم ، وياذا الجلال والاكرام والجود والانعام .

المسألة السابعة والثلاثون

فى

شفاعة نبينا محمد

صلى الله عليه وسلم

اتفقت الأمة على اثبات هذه الشفاعة . الا ان المعتزلة قالوا بتاثيرها فى ايصال ازدياد النعيم الى أهل الثواب . واصحابنا قالوا . ذلك حق . ولكن من جملة تاثيراتها اسقاط العقاب عن أهل العقاب .

لنـا : وجـوه :

الحجة الأولى : انـه تعالى أمر محمدا عليه السـلام بالاسـتغفار للمذنبين . فقال تعالى : « واستغفر لذنبك ، وللمؤمنين والمؤمنات » (محمد ١٩) والفاسق مؤمن . بدليل قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فاصلحوا بينهما . فان بغت احداهما على الأخرى . فقاتلوا التى تبغى » (الحجرات ٩) فسماه مؤمنا حال كونه باغيا .

وقال : « يا أيها الذين آمنوا : كتب عليكم القصاص فى القتلى » (البقرة ١٧٨) سماه مؤمنا حال قتل النفس بغير الحق .

فثبت بهذا : أن الله تعالى أمر محمدا عليه السلام بأن يستغفر للفاسق . فذا طلب محمد عليه السلام المغفرة للفاسق ، فلابد أن يريـد أن لايرده الله عن مطلوبه ، بل يقبل شـفاعته . واذا ثبت أن محمدا عليه السلام يريد ذلك ، وجب أن يقبل الله ذلك لقوله : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » (الضحى ٥) ويلزم من مجموع ذلك : أن الله تعالى يقبل شفاعة محمد عليه السلام فى حق الفساق .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « يـوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ، ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ، لايملكون الشفاعة ، الا من

اتخذ عند الرحمن عهدا » (مريم ٨٥ ـ ٨٧) فنقول : الذى فى ظاهر الآية : أن المجرمين لايملكون الشفاعة لغيرهم ، أو أن غيرهم لايملكون الشفاعة لهم ، لأن المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل ، يحسن أيضا اضافته الى المفعول . الا أنا نقول : حمل الآية على الوجه الأول غير جائز . لأن حملها عليه يجرى مجرى ايضاح الواضحات . فان كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون الى جهنم ، لايملكون الشفعة لغيرهم . ولما بطل هذا ، ثبت وجوب حمل الآية على الوجه الثانى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : الآية دالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر . لأنه تعالى قال : « الا من اتخذ عند الرحمن عهدا » والتقدير : أن المجرمين لايملكون أن يشفع لهم غيرهم ، الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا . وهذا يقتضى أن كل من اتخذ عند الرحمن عهدا ، دخل تحت هذه الآية وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد الايمان والتوحيد . فوجب دخوله تحت هذه الآية . ولهذا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال : « ذلك العهد عهد لا اله الا الله » .

أقصى ما فى الباب : أن يقال : اليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا . وهو الايمان بالله . فوجب دخوله تحت الآية . لكنا نقول : العام بعد التخصيص ، يبقى حجة فيما عداه .

الحجة الثالثة : قوله تعالى فى حق الملائكة : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » (الأنبياء ٢٨) وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، لأنه مرتضى عند الله بحسب ايمانه . ومتى صدق عليه أنه مرتضى فى الصفة الفلانية ، صدق عليه أنه مرتضى . لأنه متى صدق المركب ، فقد صدق المفرد . واذا كان كذلك ، وجب أن يدخل تحت قوله : « الا لمن ارتضى » والاستثناء من النفى اثبات . فوجب ثبوت الشفاعة له .

فان قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين :

الأول : أن الفاسق ليس بمرتضى ، فوجب أن لايكون أهلا لشفاعة الملائكة له . انما قلنا : انه ليس بمرتضى ، لأنه ليس بمرتضى بحسب

فسقه . ومتى صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه ، صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ماذكرتم ، وحينئذ يكون داخلا تحت النفى .

الثانى : انا نحمل الآية على أن المراد « لايشفعون الا لمن ارتضى » الله شفاعته ، بدليل قوله تعالى : « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه » (البقرة ٢٢٥) وقوله تعالى : « لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (الأنبياء ٢٧) فلم (١) قلتم : ان الله ارتضى شفاعة بالفاسقين وهذا (٢) أول المسألة .

والجواب عن الأول : انه ثبت فى العلوم العقلية : أن المهملتين لايتناقضان . كقوله زيد عالم . وزيد ليس بعالم . لايتناقضان . لاحتمل أن يكون المراد عالما بالفقه ، وغير عالم بالكلام . فكذا قولنا : الفاسق مرتضى والفاسق ليس بمرتضى . لايتناقضان . لأنه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه .

اذا ثبت هذا فنقول : لاشك أن الفاسق مرتضى بحسب ايمانه ، وثبت أنه متى صدق أنه مرتضى بحسب ايمانه ، وجب أن يصدق عليه أنه مرتضى . والمستثنى هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر ، وجب أن يكون داخلا فى الاستثناء وخارجا من المستثنى منه . ويلزم من هذا ، أن يقال : الفاسق من أهل الشفاعة .

والجواب عن الثانى : ان كون الشافع ماذونا لأن يشفع لأحد الشخصين دون الآخر ، لابد ان يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص الثانى ، بصفة مرضية وأفعال حسنة مقبولة . فيكون الأصل والعمدة فى الباب انما هو صدور الأفعال المرضية عن المشفوع له . وحمل اللفظ على المعنى الأصلى ، أولى من حمله على المعنى العرفى المعتبر على سبيل التبع . واذا كان كذلك ، كان قوله : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » معناه :

---

(١) فان : ا
(٢) فهذا : ا

ولايشفعون (٣) الا لمن ارتضى الله منه فعلا ، والفاسق قد ارتضى الله منه فعلا ، وهو الايمان . فكان داخلا تحت هذا الاستثناء .

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (المدثر ٤٨) ذكر ذلك فى معرض التهديد للكفار ، فلو كان حال المسلم كذلك ، لم يبق فى هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر ، فكان تخصيص الكافر عبثا .

الحجة الخامسة : قوله عليه السلام : « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى »

* * *

وأما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : « واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا » (البقرة ٤٨) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه :

أحدها : انه لو أثرت الشفاعة فى اسقاط العقاب ، لكانت قد اجزت نفس عن نفس شيئا .

وثانيها : قوله تعالى : « ولا يقبل منها شفاعة » (البقرة ٤٨) وهذا نكرة فى معرض النفى ، فتفيد العموم .

وثالثها : قوله تعالى : « ولاهم ينصرون » (البقرة ٤٨) والشفاعة نصرة .

لايقال : هذه الآية نازلة فى اليهود .

وأيضا : فهذه الآية تنفى مطلق الشفاعة . والمعتزلة يقرون باثبات هذه الشفاعة فى باب زيادة المنافع .

لأنا نجيب عن الأول : بأن المذهب الصحيح : أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب .

وعن الثانى من وجهين :

---

(٣) يستغفرون : ب

الأول : ان الآية - هب أنها صارت مخصوصة ، الا أن خصوصها في زيادة الحسنات - فتبقى حجة فيما عداها -

والثاني : ان المقصود من هذه الآية : التخويف - والتخويف انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لابعدم زيادة الحسنات - وهذا يدل على أن هذه الآية مختصة بأن الشفاعات لاتأثير لها يوم القيامة ، في اسقاط العقوبات -

الحجة الثانية : قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (غافر ١٨) والظالم من يفعل الظلم ، فيدخل تحته الكافر والفاسق -

لايقال : هذا ينفي كون الشفيع مطاعا - ولا ينفي كونه مقبول القول -

لأنا نقول : الجواب عنه من وجهين :

الأول : ان كل عاقل يعلم أنه ليس في الوجود أحد يطيعه الله تعالى ، فلا يكون في حمل الآية على ما ذكرتم فائدة -

الثاني : ان الشفيع دون المشفوع اليه ، لأنه لو كان فوقه يسمى آمرا وحاكما - ولايسمى شفيعا - فلفظ الشفيع أفاد كونه دون الله تعالى ، فلم يمكن حمل قوله « يطاع » على من فوقه - فكان المراد : أنه ليس لهم شفيع يجاب -

الحجة الثالثة : قوله تعالى : « من قبل ان يأتي يوم ، لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » (البقرة ٢٥٤) ظاهر هذه الآية ينفي جميع الشفاعات -

الحجة الرابعة : قوله تعالى : « وما للظالمين من انصار » (البقرة ٢٧٠) والشفيع لاشك أنه من الأنصار -

الحجة الخامسة : قوله تعالى في صفة الفساق : « وان الفجار لفي جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين »

(الانفطار ١٤ ـ ١٦) ولو كانت الشفاعة مقبولة فى حق العصاة اما فى اسقاط العقاب أو فى الاخراج من النار بعد الدخول فيها ، لكان قوله : « وماهم عنها بغائبين » خلفا .

الحجة السادسة : قوله تعالى : « ولايشفعون الا لمن ارتضى » (الأنبياء ٢٨) والفاسق ليس بمرتضى ، فوجب نفى الشفاعة عنه .

الحجة السابعة : قوله تعالى : « الذين يحملون العرش ومن حوله ، يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به » الى قوله : « واتبعوا سبيلك » (غافر ٧) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة ، لكان التقييد بقيد التوبة فى قوله : « فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك » عبثا .

الحجة الثامنة : أجمعت الأمة على أنهم يقولون : « اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم » . ولو لم تحصل أهلية الشفاعة الا لأهل الكبائر ، لكان معنى هذا السؤال : اللهم اجعلنا من أهل الكبائر ومن الفساق . ومعلوم أن ذلك باطل .

والجواب عن جملة هذه الشبهات : بحرف واحد : وهو ان دلائلكم فى نفى الشفاعة ، لابد أن تكون عامة فى الأشخاص والأوقات . والا لم يدخل محل الخلاف فيها . ودلائلنا فى اثبات الشفاعة لابد أن تكون خاصة فى الأشخاص والأوقات ، لأنا لا نثبت الشفاعة فى حق كل الأشخاص ، ولا نثبتها أيضا فى جميع الأوقات . فثبت : أنه لابد أن تكون دلائلنا خاصة ، ودلائلكم عامة . والخاص مقدم على العام ، فكان الترجيح من جانبنا . وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة فى « التفسير الكبير »

المسألة الثامنة والثلاثون

في

أن التمسك بالدلائل اللفظية
هل يفيد اليقين أم لا ؟

وقبل الخوض فى هذا المطلب ، يجب أن يعلم : أن الدليل اما ان بكون عقليا بجميع مقدماته ، أو نقليا بجميع مقدماته ، أو يكون مركبا من القسمين .

أما (القسم الأول ـ وهو) ان كان عقليا بجميع مقدماته . فان كانت جميع مقدماته يقينية ، كانت النتيجة أيضا يقنية . اذ اللازم عن المقدمات الحقة لزوما حقا ، لابد أن يكون حقا . وأما ان كانت المقدمات باسرها ظنية ، أو كان بعضها يقينيا ، وبعضها ظنيا ، كانت النتيجة لامحالة ظنية لأن الفرع لايكون اقوى من الأصل فاذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيا ، كان الفرع اولى بان يكون كذلك .

وأما القسم الثانى ـ وهو الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته ـ فهذا محال . لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول . وهذا العلم لايستفاد من الدلائل النقلية . والا وقع الدور ، بل هو مستفاد من الدلائل العقلية . ولاشك أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة فى صحة ذلك الدليل النقلى فثبت : أن الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته محال باطل .

وأما القسم الثالث ـ وهو الدليل الذى يكون بعض مقدماته عقليا وبعضها نقليا ـ فهذا أكثر .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : اختلف العقلاء فى أن التمسك بالدلائل النقلية ، هل يفيد اليقين أم لا ؟ قال قوم : انه لايفيد اليقين

البتة . وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات عشر ، كل واحدة منها ظنى ، والموقوف على الظنى أولى بأن يكون ظنيا .

أما المقدمة الأولى : فهى أن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على معرفة اللغات . واللغات منقولة برواية الآحاد لا بالتواتر . فان رواة اللغات جمع معينون من الأدباء ، كـ « الخليل » و « الأصمعى » وغيرهما . ولاشك أنهم ما كانوا معصومين . ومثل هذه الرواية لايفيد الا الظن .

والمقدمة الثانية : ان التمسك بالدلائل النقلية ، موقوف على صحة النحو ، لأن باختلاف الاعرابات تختلف المعانى . والنحو منقسم الى اصول ثبتت بالرواية ، والى فروع تثبت بالأقيسة . أما الأصول المثبتة بالروايات فهى منقولة برواية الآحاد (وروايات الآحاد) لاتفيد الا الظن .

وأيضا : فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ، ويطعن بعضهم فى بعض . وأما الفروع المثبتة بالقياس ، فلا شك أنها فى غاية الضعف . فثبت : أن (دلالة) الكل مظنونة لا معلومة .

المقدمة الثالثة : ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك فى الألفاظ . لأن بتقدير حصول الاشتراك فى الألفاظ ، فلعل مراد الله من هذه الآية أو من هذا الخبر ، غير ما عرفناه وتصورناه ، بل معنى آخر . فاذن تعيين هذا المعنى ، يتوقف على نفى الاشتراك .

المقدمة الرابعة : ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لا على مجازه . والمجازات كثيرة . فلم يكن حمل اللفظ على بعضها أولى من حمله على البقية . وقولنا : الأصل فى الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية .

المقدمة الخامسة : ان هذا التمسك موقوف على نفى الحذف والاضمار . لأن تجويزه يفضى الى انقلاب النفى اثباتا والاثبات نفيا .

قال الله تعـالى : « لا أقسم بيوم القيامة » (القيامـة ١) وقال : « ما منعك ألا تسجد اذ أمرتك » (الأعراف ١٢) وقال تعالى : « قل : تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا » (الأنعام ١٥١) قالوا : النفى فى هذه الآيات كلها اثبات . قال تعالى : « يبين الله لكم أن تضلوا » (النساء ١٧٦) قالوا : الاثبات ههنا نفى ، وعدم الاضمار والحذف هنا : مقدمة ظنية .

المقدمة السادسة : نفى التقديم والتأخير معتبر فى دلالة الدلائل النقلية . وهى كثيرة الوقوع فى القرآن . وهى أيضا مقدمة ظنية .

المقدمة السابعة : التمسك بالعمومات انما يفيد المطلوب ، اذا لم يوجد المخصص ، لكن عدم المخصص مظنون . لأن أقصى ما فى الباب أنا طلبناه فما وجدناه . والاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود فى غاية الضعف .

المقدمة الثامنة : شرط التمسك بالدلائل النقلية ، عدم الناسخ . وهو أيضا مظنون كما بيناه فى عدم المخصص .

المقدمة التاسعة : شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض السمعى ، لأن بتقدير وجوده يجب الرجـوع الى الترجيحـات ، التى لاتفيد الا الظن . لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعى ، مظنـــون لامقطوع .

المقدمة العاشرة : شرطه أيضا عدم المعارض العقلى القاطع ، لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعى الى التاويل ، وعـــدم هذا المعارض القطعى مظنون لامعلوم ، لأن أقصى مافى الباب : أن الانسان لايعرف ذلك المعارض ، وعدم العلم لايفيد العلم بالعدم .

فثبت : أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة . وكلها ظنية . والموقوف على الظنى أولى بأن يكون ظنيا ، فالدلائل النقلية ظنية .

واعلم : أن هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح . لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية (١) أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة . وتلك الأمور تنفى هذه الاحتمالات . وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة ، مفيدة لليقين .
وبالله التوفيق .

---

(١) العقلية : أ

المسألة التاسعة والثلاثون

في

الإمامة

وفيها فصول :

الفصـل الأول

فـي

وجوب الامـامة

اختلف الناس فيه . وضبط المذاهب فيه : ان يقال : نصب الامام اما أن يقال : واجب ، أو غير واجب . أما القائلون بأنه واجب فهم فريقـــان :

أحدهما : الذين قالوا : نصبه واجب . والطريق الى معرفة هـذا الوجوب : السمع دون العقل . وهذا هو قول أصحابنا ، وأكثر المعتزلة والزيدية .

والثانى : الذين يقولون : الطريق الى معرفة هذا الوجوب : العقل ثم هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الخلق أن ينصـبوا لأنفسهم رئيسا . وذلك لأن نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس ، واجب عقلا .

وهذا هو قول « أبى الحسين البصرى » من المعتزلة . ومن قدمائهم قول « الجاحظ » و « أبى الحسين الخياط » و « أبى القاسم الكعبى »

ومنهم من قال : بل يجب على الله نصب الامام للخلق . وهؤلاء فريقان :

قالت الملاحدة والاسماعيلية : انه لاسبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامـام . فـوجب على الله ـ تعالى ـ أن لايخلى العالم عن المعصوم ، حتى أن ذلك المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى .

وقالت الاثنا عشرية : لا حـاجة فى معرفة الله الى المعصـوم .

الا أنه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ، ليكون لطفا فى أداء الواجبات العقلية ، والاجتناب عن القبائح العقلية . وليكون أيضا : حافظا للدين عن الزيادة والنقصان .

وقال بعض قدماء الشيعة : انــه يجب على الله نصــب الامــام ، ليعلمهم أحوال الأغذية والأدوية ، ويعلمهم السموم المهلكة ، ويعرفهم الحرف والصناعات ، ويصونهم عن الآفات والمخاوف .

فذا تفصيل قول من قال : انه يجب نصب الامام .

وأما الذين قاالوا : انه غير واجب

فهـــم فـــرق :

الأول : قال « الاصم » : ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب . وأما عند الأمن والعدل فلا .

الثانية : قال بعضهم : نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجــب ، لأنه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن الطاعة ، فتزداد الفتن . أما عند ظهور العدل فهو واجب .

الثالثة : قــول أكثر الخــوارج : انه لايجب الامــام فى شىء من الأوقات . فان فعلوه جاز ، وان تركوه جاز أيضا .

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة .

* * *

ولنا فيه مقامان :

أحدهما : بيان أنه يجب على الخلق نصب رئيس لأنفسهم .

وثانيهما : بيان أنه لايجب على الله نصب الامام لهم .

أما المقام الأول : فالدليل عليه : أن نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لايندفع الا بنصبه . ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان . وهذا يقتضى أنه يجب على العقلاء أن ينصبوا اماما لأنفسهم .

بيان المقام الأول : (وهــو أنه يجب على الخلق نصــب رئيس لأنفسهم) فهو انــا نرى أن البلد اذا حصــل فيه رئيس قــاهر مهيب

سائس ، يأمرهم بالأفعال الجميلة وينهاهم عن القبائح ، كان حال البلد فى البعد عن التشويش والفساد ، والقرب من الانتظام والصلاح : اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس . والعلم به ضرورى بعد استقراء العادات . فثبت : أن نصب الرئيس يقتضى اندفاع أنواع من المضار ، لاتندفع الا بنصبه . واذا كان كذلك ، كان نصب هذا الرئيس دافعــا للضرر عن النفس .

وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، فهذا متفق عليه بين العقلاء أما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين ، فانه يقول وجوب هذا معلوم فى بداهة العقول . وأما عند من ينكر ذلك ، فــانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الأنبياء والرسل وباتفاق جميع الأمم والأديان .

فان قيل : كما أن فى نصب هذا الرئيس هذه المصالح ، لكن فيه أنواع من المفاسد . منها : أنهم ربما يستنكفون عن طاعته ، فيزداد الفساد ومنها أنه ربما استولى عليهم فيظلمهم . ومنها أنه بسبب تقوية رياسته يكثر الحرج ، فيفضى الى أخذ الأموال من الضعفاء والفقراء .

قلنا : لا نزاع فى أن هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم أنه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع ، بالمفاســد الحاصلة من وجوده . فالمفاسد الحاصلة من عدمه ، ازيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده . وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان . فان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، شر كثير .

فهذا ما فى هذا المقام .

وبيان المقام الثانى — وهو أنه لايجب على الله نصب الامــام — فالخلاف فيه مع الاسماعيلية والاثنا عشرية ، على ما شرحناه . فنقول : الدليل على أنه غير واجب : أنه لو وجب على الله نصب الامام ، لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به فى

دينه ودنياه ، أو الواجب نصب امام سواء كان كذلك أو لم يكن . والقسمان باطلان ، فالقول بالوجوب باطل .

انما قلنا : ان القسم الأول باطل . لأنه غير موجود . ولو كان ذلك واجبا على الله تعالى لفعله . ولكنه ما فعله . فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام فى أن يستفيد منه علما أو دينا ، أو يجلب بواسطته الى نفسه منفعة ، أو يدفع عنها مضرة . فلو أتى بأى حيلة كانت ، لم يجد منه البتة أثرا ولا خبرا . والعلم بذلك ضرورى .

وانما قلنا : ان القسم الثانى باطل ، لأن المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية أو دنيوية . لامحالة . والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه ، ولما تعذر امكان الوصول اليه ، تعذر ذلك الانتفاع به . واذا تعذر الانتفاع به ، لم يكن فى نصبه فائدة أصلا . فكان القول بوجوب نصبه عبثا .

فان قيل : ان فى نصبه أعظم الفوائد والمنافع . وهو أن يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول « الاسماعيلية » أو أن يكون لطفا فى أداء الواجبات العقلية ، الا أن الظلمة خوفوه تخويفا ، احتاج معه الى الاختفاء والاستتار ، فالذنب منهم حيث أحوجوه الى الاختفاء .

فالجواب : ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلا البتة ، يوجب أن يصير الامام خائفا منه . ثم انه بقى بحال لايمكنه الوصول الى هذا الامام بشىء من الطرق . فقد صار محروما عن هذا الانتفاع ، لا بأمر صدر منه . فكن يجب على الله تعالى أن يأمر الامام بأن يظهر نفسه لهذا المحتاج . ولما لم يوجد شىء من ذلك ، علمنا : أنه لا أصل لهذا الحديث .

واحتج « الشريف المرتضى » على أنه يجب على الله نصب الامام بأن قال : نصب الامام لطف ، واللطف على الله واجب ، فيلزم أن يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى .

واعلم : أن مرادنا من اللطف : الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر ، كان حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى ، أقرب مما اذا لم يوجد ذلك الأمر ، بشرط أن لاينتهى الى حد الالجاء.

اذا عرفت هذا فنقول : انما قلنا : ان نصب الامام لطف ، لأن الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصى ، ويأسرهم بالطاعات ، كان حالهم فى القرب من الطاعات ، والبعد من المعاصى ، أكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيسى . والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضرورى .

وانما قلنا : ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين :

الأول : ان من اتخذ ضيافة الانسان ، وعلم أن ذلك الانسان لايحضر فى تلك الضيافة ، الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه ، والتمس منه الحضور ، فان صدق فيما قال انه يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته وجب أن يذهب اليه بنفسه ، ويلتمس منه الحضور ، وأن لم يذهب اليه ولم يلتمس منه الحضور ، مع علمه بأنه ان لم يفعل ذلك لم يحضر ، علمنا : أنه ما كان يريد حضور ذلك الانسان فى ضيافته . فكذا (ههنا) انه تعالى (لو) أراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم أنه لايقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله تعالى له اماما ، وجب أن تكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام . فان لم يرد هذا ، امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات .

الثانى : ان فعل اللطف ازاحة لعذر المكلف ، فوجب أن يكون واجبا ، قياسا على التمكين .

والجواب عنه من وجوه كثيرة ، ذكرناها فى « نهاية العقول » وفى كتاب « المحصول فى الأصول » ونذكر ههنا نكتا كافية فى هذا الباب :

الأول : لانسلم أن نصب الامام لطف ٠

وبيانه : هو أن اللطف الذى قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس ، يرجى ثوابه ويخشى عقابه ٠ وأنتم لاتقولون بوجــوب نصب مثل هــذا الامــام ٠ أما الامام الذى لايــرى له فى الدنيا أثــر ولا خبر ، فلا نسلم أنه لطف البتة ٠ فاذن الامام الذى يمكن بيــــان كونه لطفا لا توجبون وجوده ، والذى توجبون وجوده ، لايمكن بيان كونه لطفا ٠ فسقط الاستدلال ٠

والثانية : كما أن كون الخلق أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، أتم وأكمل عند وجود الامام منه عند عدمه ، فكذلك هذه الأحـــوال ، أكمل عند وجود القضاة المعصومين ، والعساكر المعصومة ، والنواب المعصومين ٠ وأنتم لاتوجبون شيئا من ذلك على الله تعالى ٠ فعــدم وجوب هذه الأشياء اما أن يقال : انه لأجل أن الواجب تحصيل أصل التمكين ــ فأما تحصيل تكميل التمكين فغير واجب ــ أو يقال : كـــون القضاة والعساكر معصومين ــ وان كان لطفا من هذه الوجوه ــ الا أنه ربما اشتمل على وجه خفى من وجــوه المفسدة لانعرفه ٠ فــلا جــــرم لايجب على الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين ٠ وعلى التقديرين فلم لايجوز مثله فى هذه المسألة ؟

والثالثة : أن كون الشىء مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه ، لايمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر ٠ والشىء لايكون لطفا واجبا على الله تعالى ،الا اذا كان خاليا عن جميع جهــات المفســدة ٠ فاذن لايتم القول بأن نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم ، بل لابد معــه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة ، وأنتم ما بينتم ذلك فــــاذن لم يثبت أن نصب الامام لطف ٠

لايقال : انا فى هذا المقام انما نتكلم مع « المعتزلة » وهم يسلمون لنا أن المعرفة انما يجب تحصيلها علينا ، لكونها لطفا فى أداء الواجبات

العقلية ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشىء على المفسدة ، يمنع من الحكم بكونه لطفا ، وجب أيضا : أن لايحكموا بكون المعرفة لطفا ، لأن هذا الاحتمال قائم فيها .

لأنا نقول : الفرق ظاهر . وذلك لأن المعرفة لطف يجب علينـــا تحصيلها ، ونحن اذا عرفنا فى الشىء كونه مشتملا على جهة من جهات الحسن ، ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح ، غلب على ظننا كونـه لطفا . والظن فى حقنا قائم مقام العلم فى كونه سببا لوجوب الفعـل علينا ، فلا جرم كفى هـــذا القدر فى أن يجب علينا تحصـيل معرفة الله تعالى .

أما أنتم فانما توجبون نصـب الامـام على الله تعالى ، ولايمكن الجزم بوجوبه على الله ، الا اذا ثبت انه فى علم الله تعالى خال عن جميع جهات المفسدة . فاين أحد البابين من الآخر ، بل لو ورد دليل سمعى على أنه تعالى فعل ذلك : استدللنا بأن الله تعالى فعله ، على خلوه عن جميع جهات القبح ، وعلى كونه لطفا (١) فى نفسه ، لا على أنه واجب على الله تعالى . فظهر الفرق بين البابين .

الرابعة : لايبعد وجود زمان . متى نصب لأهل ذلك الزمان رئيس سائس ، استنكفوا عن طاعته ، فيصير ذلك الرئيس فى ذلك الزمـان ، سببا لازدياد الفتنة .

لايقال : هذا وان كان محتملا ، الا أنه نادر . والنادر لاعبرة به .

لأنا نقول : هب أنه نادر ، الا أنه لا زمان الا ويحتمل أن يكون ذلك الزمان ، زمانا لذلك النادر . وبتقدير أن يكون كذلك ، لم يكن نصب الرئيس فيه واجبا ، وحينئذ لايمكنكم أن تقطعوا فى شىء من الأزمنة ، بانه يجب فيه نصب الامام الرئيس على الله تعالى .

---

(١) اما انتم عكستم هذا الباب فاستدللتم بكونه لطفا فى نفســه على أنه واجب ... الخ : ب

الخامسة : انكم اما أن تدعوا بأن نصب الامام لطف فى الشرعيات ، أو فى العقليات ٠ فان كان الأول بطل قولكم ، لأن خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز ٠ فالامام الذى هو لطف فيه ، أولى أن يجوز خلو الزمان عنه ٠ وان كان الثانى فنقول : اما أن تدعو أن الامام لطف فى ادخال تلك الواجبات العقلية فى الوجود ، سواء كان ادخالها فى الوجود لأجل وجود وجوبها ، أو لهذا الوجه ٠ واما أن تقولوا بأن الامام لطف فى أن يدخلها المكلف فى الوجود ، لأجل وجه وجوبها ٠ والأول باطل ٠ لأن ادخالها فى الوجود ، لا لأجل وجه وجوبها لاعبرة به البتة ، فلم يبق لكم الا أن تدعو أن الامام لطف فى أن يدخل المكلف الواجبات العقلية فى الوجود ، لأجل وجه وجوبها ٠

وهذا مما لايمكنكم أن تذكروا فى تقريره شيئا ٠ وذلك لأن ادخال الفعل فى الوجود لأجل وجه وجوبه ، عبارة عن كيفية من كيفيات الدواعى القائمة بالقلوب ٠ ومن أين يمكن اثبات أن نصب الامام أبدا ، له أثر فى هذه الكيفيات ؟ بل لو قيل : ان الأمر بالعكس ، لكان أولى ٠ لأن الممنوع متبوع ٠ فاذا صارا الانسان محمولا على فعل من الأفعال بالتخويف ، صار متنفرا عنه ٠ واذا صار ممنوعا عن شىء ، صار راغبا فيه ٠

فثبت : أن هذه التمويهات التى يذكرها هؤلاء الاثنا عشرية ، تمويهات محضة ٠ وأنه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين ، لايمكنهم أن يذكروا فى تقرير مذهبهم بعد التلخيص : خيالا ٠ فضلا عن حجة ٠

السادسة : ان عند حصول هذا اللطف المقرب اما أن يعلم الله تعالى بأنه حصل مايمنع عن الفعل أو يعلم أنه لم يحصل هذا المانع البتة ٠ فان كان الأول ٠ فلا نسلم أنه يجب فى العقول فعل مثل هذا اللطف ، لأنه اذا كان بتقدير وجوده ، لايحصل الفعل ، كما أن بتقدير عدمه أيضا لايحصل : لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه ٠ لأنه لا فائدة فى فعله البتة ٠ وان كان

الثانى وهو أن الله تعالى ، علم أن هذا اللطف يرجح جانب الفعل ، وعلم أنه لم يحصل معه مايمنع من الفعل . فمثل هذا يقتضى وجوب حصول الأثر ـ على ما بيناه فى مسألة خلق الأفعال ـ

فلو كان نصب الامام لطفا بهذا التفسير ، لزالت المفاسد ، وحصلت المصالح لامحالة . ولما لم يكن كذلك ، وجب ان لايكون نصب الامام لطفا .

السابعة : هذا الذى يجعل نصب الامام لطفا فيه . ان كان الله تعالى عالما بوقوعه كان واجب الوقوع ، فلا حاجة به الى هذا اللطف . وان كان عالما بعدم وقوعه ، كان ممتنع الوقوع ، فلم يكن للطف فيه أثر البتة .

سلمنا : أن نصب الامام لطف . لكن لانسلم أن اللطف واجب . وقد قدمنا مايدل على أنه لايجب على الله شىء أصلا ورأسا .

فهذا هو الكلام المختصر فى هذا الباب .

الفصل الثانى
فى
أنه لايجب أن يكون الامام معصوما

قال أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج : لايجب أن يكون الامام معصوما . وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية : يجب .

لنا : انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على صحة امامة «أبى بكر» ـ رضى الله عنه ـ وأجمعت الأمة على أنه ما كان واجب العصمة . لا أقول انه ما كان معصوما . وحينئذ يحصل لنا من مجموع هاتين المقدمتين : أن الامام ليس من شرطه أن يكون واجب العصمة .

أما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه :

الشبهة الأولى : انا انما احوجنا الخلق الى الامام ، لجواز الخطأ عليهم ، فلو حصل فى الامام هذا المعنى ، لافتقر هو أيضا الى امام

آخر ، فيلزم اما التسلسل أو الدور . وهما محالان ، فوجب أن لايتحقق فيه جواز الخطأ .

واعلم : أنهم احتجوا . فقالوا : ان دليلنا فى وجوب وجود الامام ، وفى وجوب عصمته تعينه ، هو عين الدليل الذى يعرف به ، وجود الصانع ، ووجوب وجوده .

وذلك لأنا نقول : العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فافتقر رجحان وجوده على عدمه الى مرجح . فكذا قولنا : الخلق يجوز عليهم الطاعة ، ويجوز عليهم المعصية ، فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى المرجح . وهو الامام . ثم قلنا : الجواز الذى هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل فى الصانع ، والا لافتقر الى مؤثر آخر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا ههنا .

قلنا : جواز الاقدام على المعصية غير حاصل فى الامام ، والا لافتقر الى امام آخر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . فثبت : أن مسألة اثبات الامامة بعينها مطابقة لمسألة اثبات الصانع .

الشبهة الثانية فى وجوب العصمة : انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الشريعة التى جاء بها ، فانه أوجبها على جميع المكلفين الى يوم القيامة . ولما أوجبها على جميع المكلفين ، وجب وصولها الى جميع المكلفين . والا لكان ذلك تكليف بما لا يطاق .

اذا ثبت هذا ، فنقول : هذه الشرائع لابد لها من حافظ يحفظها عن التغير ، ومن ناقل ينقلها الينا . وذلك الناقل لابد وأن يكون واجب العصمة ، اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم . وذلك الناقل الذى هو واجب العصمة اما أن يكون مجموع الأمة ـ على ماذهب اليه من يقول : الاجماع حجة ـ أو بعض آحاد الأمة . والأول باطل . لأن وجوب عصمة كل الأمة غير ثابت بالعقل . لأنا نرى النصارى على كثرتهم مجمعين على الأباطيل . فاذن وجوب عصمة مجموع الأمة

لايعرف الا بالدلائل السمعية . وكل دليل نقلى فانه لايبعد تطرق التخصيص والنسخ اليه . فاذن كل دليل يدل على أن الاجماع حجة ، فانه لايتم كونه دليلا ، الا اذا عرفنا : أنه لم يوجد له ناسخ ، ولا مخصص وانما يحصل لنا العلم بهذا العدم ، لو عرفنا أنه لو حصل هذا الناسخ أو هذا المخصص لوجب أن يصل الينا . وانما نعرف أنه لو كان لوصل لنا ، لو علمنا أنه لايجوز على الأمة أن يخلوا بنقل بعض الشرائع . وانما نعرف أنه لايجوز فيهم هذا الاخلال ، اذا عرفنا كونهم موصوفين بوجوب العصمة . فثبت : أن العلم بأنه لم يحصل الاخلال بنقل الشريعة . متى استفدناه من الاجماع ، لزم الدور . والدور باطل . فكان هذا القسم باطلا .

واذا بطل هذا القسم ، ثبت : أن المتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل ، أشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة . وذلك هو المطلوب .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : الشريعة تبقى محفوظة بنقل أهل التواتر ؟

لأنا نقول : نقل أهل التواتر يدل على أن مانقلوه صحيح . لكن لايدل على أن الذى لم ينقلوه لم يوجد . فأين أحد البابين من الآخر ؟ وهذه الشبهة كانوا يرتبونها على وجوه سخيفة . ونحن رتبناها لهم على هذا الوجه .

الشبهة الثالثة : الامام فى اللغة عبرة عن الشخص الذى يؤم به ويقتدى به كالرداء . فانه اسم لما يرتدى به ، واللحاف اسم لما يلتحف به . اذا ثبت هذا فنقول : لو جوزنا الذنب على الامام ، فحال اقدامه على ذلك الذنب ، اما أن يقتدى به ، أو لايقتدى به . فان كان الأول كان الله قد أمر بالذنب . وانه غير جائز . وان كان الثانى خرج الامام عن كونه اماما . لأن المأموم اذا رأى ماعلم حسنه فعله . واذا رأى ما علم قبحه لم يفعله . وحينئذ لايكون متبعا له ، ولا مقتديا به ، بل يكون

متبعا للدليل . وذلك يقدح فى كونه اماما . فثبت : أن الخطأ على الامام غير جائز .

الشبهة الرابعة : لو جاز الذنب على الامام فبتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة الفروج وأنواع الظلم . اما أن يجب على الرعية منعه عن هذه الأفعال ، أو لايجب . فان وجب فاما أن يجب ذلك على مجموع الأمة ، أو على آحاد الأمة .

(أما القسم الأول – وهو وجوب ذلك على مجموع الأمة) فلا جائز أن يقال : يجب على مجموع الأمة منعه عن تلك الأفعال : لوجهين

الأول : ان اطباق جميع الرعايا الموجودين فى الشرق والغرب على الفعل الواحد ، ممتنع ، وحينئذ لايحصل منع الامام عن تلك الأفعال المنكرة .

الثانى : انا نرى الملك العظيم اذا أقدم على فعل قبيح ، فكل واحد من آحاد الرعايا ، يخاف من اظهار الانكار عليه . لأنه يخاف أن يصير غيره موافقا لذلك الملك فى ذلك الفعل القبيح ، وحينئذ يأخذون هذا الواحد الذى أظهر الانكار ، ويقتلونه . واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من آحاد الرعية ، امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح .

وأما القسم الثانى – وهو أن يجب على كل أحد من آحاد الرعية اظهار الانكار على الملك الكبير – فهذا أيضا بعيد من وجهين :

الأول : ان كل واحد من آحاد الرعية ، لايقوى على مقاومة أمير صغير ، فكيف على معاداة ملك الدنيا .

الثانى : ان المقصود من نصب الامام أن يؤدب كل واحد من آحاد الرعية . فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية أن يؤدب الامام ، لزم الدور . فان هذا انما ينزجر عن معصيته بسبب ذاك ، وذاك ينزجر بسبب هذا . ومعلوم أن الدور باطل .

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يقال : ان عند اقـدام الامـام على المعاصى والفواحش لايجوز منعـه عنهـا البتة ـ فهو أيضا باطن ، لأن الدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عـامة . فتتناول الامام وغيره . وأيضا : فعلى هذا الطريق يصير نصب الامام سببا لتكثير الفواحش . ومعلوم : أن المقصود منه تقليلها . وهذا يفضى الى التناقض . فثبت : أن الامام لو لم يكن واجب العصمة ، لأفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فوجب القول بكونه باطلا .

الشبهة الخامسة : التمسك بقوله تعالى لابراهيم « قـال : انى جاعلك للناس اماما . قال : ومن ذريتى . قال : لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) دلت الآية على أن عهد الامامة لايصل الى من كـان ظالما . وكل من كان مذنبا ، فانه ظالم . قال تعالى : « فمنهم ظـالم لنفسه » (فاطر ٣٢) فصارت الآية نصا فى أن كل من كان مذنبا ، سواء كان ذنبه ظاهر أو باطنا . فانه لايكون اماما . واذا كان كذلك ، ثبت أن الامام لابد وأن يكون معصوما .

والجواب عن الشبهة الأولى : انها مبنية على المسألة الأولى . وهى ان الخلق لما كان الخطأ عليهم جائزا ، احتاجوا الى نصب الامام . وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقـل الناقل المعصوم ، لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوله . فأما اذا لم يكن كذلك ، لم تصر الشريعـة محفوظة بنقله . فسقطت هذه الشبهة .

والجوب عن الشبهة الثالثة : انه لانزاع فى أنه يجب على كـل واحد من آحاد الرعية أن يقتدى بنواب الامـام من القضاة والعلمـاء والشهود ، مع أنهم بالاتفاق ليسوا معصومين . وكلّ ما يقولونه فيهم ، فهو جوابنا عن الامام الأعظم .

والجواب عن الشبهة الرابعة : المعارضة أيضا بنواب الامام . وذلك أن الامام المعصوم ، اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض النـاس ، فذلك المفوض اليه غير معصوم ، وبتقدير صدور الذنب عنه فالمانـــع له اما الامام الأكبر وحده ، أو مع غيره .

والأول (وهو أن المانع له هو الامام الاكبر وحده) فهو باطل . لأن الامام الاكبر وحده لايقدر على دفع ذلك الأمير مع عساكره الكثيرة . ألا ترى أن « عليا » رضى الله عنه لم يقدر على دفع « معاوية » عن الأمر ، مع ما كان معه من العساكر الكثيرة . فضلا عن أن يقدر عليـه وحـــده .

والثانى ــ وهو أن الدافع لذلك الأمر هو الامام الأكبر مع عساكره ــ فهذا أيضا باطل . لأن عساكره ليسوا معصومين ، فربما لايمتثلون أمر الامام المعصـــوم .

فثبت : أن تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم ، ســـبب لازدياد الشر والفتنة . وكل ماتقولونه ههنـا ، فنحن أيضـا نقوله فى الامـــام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان الآية دالة على أن شرط الامام أن لايكون مشتغلا بالذنب . فاما أن يكون واجب العصمة ، فلا دلالة فى الآية عليه .

الفصـــل الثـــالث
فى
فيما يصير الامام به امــاما

اتفقت الأمــة على أن النص من الله تعــالى ورسوله على شخص بالامامة سبب مستقل لصيرورته امامــا . لكنهم اختلفوا فى أنه هـــل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص أم لا ؟ **فقالت الزيدية : ان الفاطمى اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعى الى نفسه بالامامة ،**

صار أماما • وقال أصحابنا والمعتزلة : عقد البيعة سبب لحصول الامامة • والاثنا عشرية أنكروا ذلك •

لنا : انا سنقيم الدلالة على صحة امامة « أبى بكر » ـ رضى الله عنه ـ وامامته لم تنعقد الا بالبيعة • وهذا يقتضى أن البيعة طريق لحصول الامامة • أما الاثنا عشرية فقد احتجوا على أن البيعة لايمكن أن تكون سببا لحصول الامامة بوجوه :

الشبهة الأولى : ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لاقدرة لهم البتة على التصرف فى أقل الأمور وعلى أقل الاشخاص • ومن لا قدرة له على التصرف فى أقل الأمور وعلى أقل الأشخاص • كيف يعقل أن تكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف فى جميع أهل الشرق والغرب ؟

الشبهة الثانية : ان اثبات الامامة بالبيعة والعقد ، يفضى الى الفتنة • لأن كل أهل بلد يقولون : الامام منا أولى • والعقد (١) الصادر منا أرجح • ولايمكن ترجيح البعض على البعض ، فيفضى الى الهرج والمرج واثارة الفتنة • ومعلوم أن المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة بقدر الامكان• فنصب الامام بطريق البيعة يفضى الى التناقض • فكان باطلا •

الشبهة الثالثة : ان منصب الامامة أعلى وأعظم من منصب القضاء والحسبة • وأهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضى والمحتسب ، فبأن لايتمكنوا من نصب الامام الأعظم أولى •

الشبهة الرابعة : الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله • ونيابة الغير لاتحصل الا باذن ذلك الغير ، فوجب أن لايثبت الامام الا بنص الله ونص رسوله • فثبت : أن الامامة لاتثبت الا بالنص •

الشبهة الخامسة : ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، وأن

---

(٤) والفعل : ا

يكون أفضل الخلق كلهم ، وأن يكون أعلم الأمة كلهم ، وأن يكون مسلما فيما بينه وبين الله ، ولا اطلاع لأحد من الخلق على هـذه الصفات ، والله تعالى هو العالم بها ، واذا كان كذلك وجب أن لايصح نصـب الامـام الا بالنص ،

الجواب عن الأول : انه منقوض بمـا ان الشاهـد لاقدرة له على التصرف فى المدعى عليه ثم ان القاضى بقوله يصير متمكن من التصرف فيه فكذا هنها ،

والجـواب عن الثانى : ان الترجيح يحصـل اما بزيادة العـلم أو الزهد أو السن أو النسب أو كثرة ميل الخلق اليه ، فان حصـل الاستواء فى الكل ، وتعذر الترجيح ، فيتدافعا ويبتدءا بعقد آخر ،

والجواب عن الثالث : انه لا استبعاد فى أن يأذن الله تعالى فى تولية الامامة ، ولا يأذن فى تولية القضاء ، وأيضا : فالتحكيم جائز على مذهب بعض الفقهاء ،

وعن الرابع : وهو قولهم : اذا كان نصب الامـام من الأمة ، كان الامام نائب الأمة لا نائب الله تعالى ، فجوابه : لم لايجوز أن يكـون اختيار الأمة شخصا معينا ، يكشف عن كونه نائب الله تعالى ،

وعن الخامس : انا لانسلم أن العلم القطعى بحصول تلك الصفات ، شرط ، بل الشرط عندنا حصول الظن فقط ،

الفصـل الرابـع
فـى
اقامة الدلالة على أن الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه

والمعتمد فى المسألة : أن الأمة مجمعة على أن الامام الحق بعـد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما أبو بكر واما على واما العباس ـ

رضى الله عنهم ـ واذا بطل القول بأن الامـام هـو على أو العباس ـ رضى الله عنهما ـ وجب القطع بأن الامام هو أبو بكر رضى الله عنه ـ

واعلم : أن هذا الدليل مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان الأمة مجمعة على أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد هؤلاء الثلاثة .

واعلم : أن الأنصار طلبوا الخلافة لأنفسهم فى أول الأمر وقالوا : منا أمير ومنكم أمير . فلما ناظرهم « أبو بكر » فى ذلك تركوا قولهم ، فصار ذلك القول باطلا باجماع الأمة . وكل من نظر فى كتب السير ، علم وتيقن اتفاق الأمة على أن الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا أحد هؤلاء الثلاثة .

المقدمة الثانية : ان « عليا » ـ رضى الله عنه ـ ما كان بعد وفاة الرسول عليه السلام فى العجز الى حيث لايمكنه طلب حـق نفسه ، وما كان « أبو بكر » ـ رضى الله عنه ـ فى القوة والتسلط بحيث يمكنه غصب الحق من « على » ـ رضى الله عنه ـ

والدليل عليه : أن « عليا » رضى الله عنه ـ كان فى غاية الشجاعة والشهامة . وكانت « فاطمة » ـ رضى الله عنها ـ مع علو منصبها زوجة له . وكان « الحسن » و « الحسين » ـ رضى الله عنهما ـ ابنيه وكان « العباس » مع علو منصبه معه .

فانه يروى فى الأخبار : أن « العباس » قال لـ « على » : امـدد يدك أبايعك ، حتى يقول الناس : عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله ، ولايختلف عليك اثنان . و « الزبير » كان مع غاية شجاعته مع «على» فانه يروى أنه سل سيفه ، وقال : لا أرضى بخلافة « أبى بكر » وأما « أبو سفيان » فانه قال : أرضيتم يابنى « عبد مناف » أن تلى عليكم « تيم » والله لأملأن الوادى عليكم خيلا ورجلا . وأمـا جمـلة الأنصار فانهم كانوا أعـداء « أبى بكر » وذلك لأنهـم طلبوا الامامة لأنفسهم ، فدفعهم أبو بكر عنها بقوله عليه السلام « الائمة من قريش »

فلو كان «على» ـ رضى الله عنه ـ منصوصا عليه نصا ظاهرا ، لعرفوه . ولو عرفوه لقالوا لأبى بكر : نحن أردنا أن نأخذ الخلافة لأنفسنا ، فلما منعتنا عنها ، فنحن نمنعك أيضا عن الظلم ، ونسلمها الى مستحقها . فان من المعلوم : أن الخصم القوى اذا وجد مثل هذا الطعن ، لايتركه .

فثبت بما ذكرنا : أن الامامة لو كانت حقا لعلى بالنص ، لكان فى غاية القدرة على أخذها ومنع الظالم المنازع فيها . وأما أبو بكر فمعلوم أنه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال . وعند الروافض انه كان ضعيفا جبانا . ومتى كان الأمر كذلك ، استحال فى مثل «على» مع كثرة أسباب أمره والقوة والشوكة فى حقه ، أن يصير عاجزا فى يد شيخ ضعيف ، ليس له مال ولا عسكر ، ولا قوة بدن ولا قوة قلب ، ثم يبلغ ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ، ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه . وهذا مما لا يقبله العقل البتة .

واعلم : أن أحوال الاثنى عشرية فى هذا الباب عجيب . وذلك لأنهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة ، بالغوا فى ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول . واذا تكلموا فى هذه المسألة ، وصفوا عليا بالعجز ، ويبالغون فيه مبالغة يخرجونه عن المعقول .

المقدمة الثالثة : أن نقول : لما ثبت بالاجماع : أن الامام أحد هؤلاء الثلاثة فنقول : وجدنا عليا وعباسا ، تركا المنازعة مع أبى بكر . وذلك الترك اما للعجز أو للقدرة ، لاجائز أن يكون للعجز ، لما قررناه فى المقدمة الثانية . فثبت : أنهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة . فان كانت الامامة حقا لواحد منهما ، كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة . وذلك يوجب انعزالهما . واذا ثبت انعزالهما ، ثبت القول بامامة أبى بكر رضى الله عنه . وان لم تكن الامامة حقا لهما ؛ وجب أن تكون حقا لأبى بكر ، لئلا يخرج الحق عن جميع أقوال الأمة .

فثبت : أنه لابد على كل حال من الاعتراف بامامة أبى بكر رضى الله عنه ٠

واعلم : أنه لاكلام للمخالف على هذا الدليل الا كلامهم المشهور من ان عليا انما ترك المحاربة لأجل الفتنة والخوف ٠ ونحن أبطلنا هذا الكلام ٠ فيبقى هذا الدليل سالما عن المعارضة ٠

أما الشيعة : فقد احتجوا على أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على بن أبى طالب لوجوه :

الشبهة الأولى ـ وهى التى عليها يعولون وبها يصولون ـ أن قالوا : أجمعت الأمة على أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما على ، واما أبو بكر واما العباس ـ رضى الله عنهم ـ ولايجوز أن يكون الامام هو أبو بكر أو العباس ٠ فتعين أن يكون الامام هو عليا ٠ فيفتقر فى تقدير هذا الدليل الى مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان الاجماع حجة ٠ قالوا : والدليل عليه ٠ انا قد دللنا على ان زمان التكليف لايخلو من معصوم البتة ٠ وقول المعصوم حجة ٠ فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع مشتملا على قول ذلك المعصوم ، فوجب أن يكون الاجماع حجة ٠

المقدمة الثانية : ان أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة ٠ قالوا : لأنه ثبت بالعقل أن الامام لابد وأن يكون واجب العصمة ، وثبت باجماع الأمة أنهما ما كانا واجبى العصمة ٠ واذا ثبت أن الامام يجب أن يكون واجب العصمة ، وثبت أنهما ما كانا واجبى العصمة ، ثبت أنهما ما كانا صالحين للامامة ٠ ولما بطلت امامتهما وجب القطع بامامة على ، حتى لايخرج الحق عن قول كل الأمة ٠

فهذا هو العمدة الكبرى للاثنى عشرية فى هذه المسألة ٠

الشبهة الثنية (١) : ان أبا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة . قالوا : لأنه ثبت بالعقل أنه لو كان أبو بكر اماما ، لكانت امامته . اما أن تثبت بالنص أو بالبيعة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بامامة أبى بكر . أما الحصر فلأن كل من قال بامامته ، لم يثبتها الا بأحد هذين الطريقين . وانما قلنا : انه لايمكن اثباتها بالنص ، لأنه لو كان منصوصا عليه بالامامة ، لكان توقيفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة ، من أعظم المعاصى . وذلك يقدح فى أمامته ، ولكان قوله « أقيلونى » من أعظم المعاصى . وانما قلنا : انه لايمكن اثباتها بالبيعة ، للوجوه التى حكيناها فى الفصل الثالث ، حكاية عنهم ، ففى بين أنه لايجوز أن تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة . قالوا : فثبت أنه لو كان اماما ، لكانت امامته بأحد هذين الطريقين ، وثبت فساد كل واحد منهما ، فبطل القول بكونه اماما .

الشبهة الثالثة : قالوا : انه صلى الله عليه وآله سلم نص على امامة على بن أبى طالب رضى الله عنه نصا جليا ، لايقبل التأويل ، فوجب القطع بكونه اماما . والذى يدل على وجود هذا النص الجلى : أن هذا النص ثبت بخبر التواتر ، وخبر التواتر يفيد العلم .

وانما قلنا : انه ثبت بخبر التواتر . لأن خبر التواتر عن الأمور الماضية ، **يعتبر فى كونه مفيداً للعلم بثلاث شرائط :**

أولها : أن يكون المخبرون بلغوا فى الكثرة والتفرق فى البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب . وهذا الشرط حاصل ههنا . وذلك لأن الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، يخبرون عن أن وجود هذا النص حاصل .

وثانيها : أن يكون المخبرون انما يخبرون عن أمر محسوس . وهذا الشرط حاصل ههنا . وذلك لأن المخبر عنه تنصيص محمد عليه

---

(١) المقدمة الثالثة : ا

السلام على امامة على ، وذات محمد عليه السلام ، وذات على ، وتكلم محمد عليه السلام بهذا الكلام ، كل ذلك أمر محسوس . وهـذا الشرط ههنا حاصل .

وثالثها : أن يكون حال المخبرين فى كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب فى جميع الأزمنة مثل ما فى هذا الزمان .

والذى يدل على حصول هذا الشرط فى هذه الواقعة : وجهان :

الأول : ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب ، يخبرون أنه أخبرهم قوم شأنهم كذلك . وكذلك الطبقة الثانية والثالثة . وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى رضى الله عنه (١) كانوا فى الكثرة وامتناع الاجتماع على الكذب على ماهم عليه فى هذا اليوم . ولما كان أهل زماننا بالغين الى التواتر ، وهؤلاء قد أخبروا : أن كل واحد من الطبقات الماضية كانوا هكذا ، حصل العلم بأن الطبقات الماضية ، كانوا على هذه الصفة .

الثانى : لو فرضنا أن بعض الطبقات الماضية كانوا أقل من عدد التواتر ، لوجب ان يشتهر ذلك ، وان يصل هذا الخبر الينا . ولما لم يصل هذا الخبر الينا ، علمنا : أن المخبرين عن هذا الخبر فى جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة فى التواتر . فثبت بما ذكرنا : حصول التواتر فى نص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على امامة على بن أبى طالب وخبر التواتر يفيد العلم . وذلك يفيد المطلوب .

الشبهة الرابعة : ان الامام منصوص عليه من قبل الله وقبل رسوله عليه السلام ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون الامام هو على بن أبى طالب – رضى الله عنه –

والفرق بين هذه الشبهة الثانية : أنهم فى الشبهة الثانية بينوا

---

(١) ماكانوا : ا

أنه لايجوز أن تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة ، وأما ههنا فانهم لايقولون : البيعة لايجوز أن تكون طريقا الى الامامة ، بل قالوا : هب أن البيعة يجوز أن تكون طريقا للامامة ، الا أنه صحت (١) الدلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نص على امامة من يكـــــون اماما بعــده ، ثــم يستنتج من هــذا : أن ذلك المنصـــوص عليــــــه لابد وأن يكون هو عليا .

وانما قلنا : انه عليه السلام نص على امامة من كان اماما بعده لوجـــوه :

الأول : أن النبى عليه السلام لم يخرج عن المدينة قط ، الا وقد استخلف عليها رجلا . وانما كان يفعل ذلك كيلا يختل أمر الرعيــة . وهذا المعنى بعد الموت أهم . لأن رعاية المصالح وقت الغيبة ، وان كانت شاقة الا أنها كانت ممكنة . أما رعايتها بعد الموت فغير ممكنة فلما لم يترك الرسول عليه السلام الاستخلاف وقت الغيبة القليلة ، فكيف يجوز أن يتركه وقت الغيبة العظمى ـ وهى الموت ـ

الثانى : ان النبى عليه السلام قال : « انما أنا لكم مثل الوالد لولده ، فاذا ذهب أحدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولايستدبرها » الحديث . فكما أنه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح أولاده حال حياته ، فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته ، لئلا يضـيعوا . ومعلوم أنه لو لم يستخلف ولم ينص على أحد ، لضاعوا فى دينهـــم ودنياهم ، فوجب القطع بأنه نص على من يكون اماما بعده .

الثالث : ان النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الشفقة على الأمة وفى ارشادهم الى الأصلح : أن علمهم فى كيفية الاســـتنجاء ثلاثين أدبا . ومن المعلوم أن المصالح المتعلقة بالامامة التى هى أعظم المصالح فى الدين والدنيا بعد الرسالة ، أعظم من سائر المصالح ، فلمــــا علم

(١) الا أنا سنقيم الدلالة : ب

فى أخس المصالح وأدونها رتبة ـ وهو الاستنجاء ثلاثين أدبا ، فكيف يليق به ان يرسل أمر الامامة بلكلية ، مع أنها أعظم المناصب فى الدين والدنيـــا ؟

الرابع : انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار أمر الدين كاملا ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكـم نعمتى » (المائدة ٣) والامامة أعظم أركان الدين . فهذا يقتضى أن أمر الامامة قـد تم قبل وفاته . وهـذا المعنى انما يحصل اذا قلنا : انه نص على امامة شخص معين . فثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه عليه السلام نص حال حياته على امامة من يكون اماما بعده . ونقول : ذلك الشخص لايجوز أن يكون هو أبو بكر ، اذ لو كان كذلك ، لكان توقيفه الأمر على البيعة من أعظم المعاصى . وذلك يقدح فى امامته . ولما ثبت أنه ليس أبو بكر ولا العباس أيضا ، ثبت أنه «على» لئلا يخرج الحق عن قول كل الأمة .

الشبهة الخامسة : ان عليا افضل الخلق بعد الرسـول عليه السلام . والأفضل يجب أن يكون اماما . أما المقدمة الأولى : فسيجيىء تفسيرها بعد ذلك . وأما المقدمة الثانية : فالدليل على صحتها : أن من جعـل اماما لغيره ، فقد جعل متبوعا لذلك الغير ، وجعل الأكمل تبعا للأنقص قبيح فى العقول . الا ترى أن من بنى مدرسة ، فجعل واحدا من أوساط الفقهاء مدرسا فيها ، ثم أمر الشافعى وأبا حنيفة أن يجلسا فى درسه ، وأن يكونا من أتباعه وأشياعه ، فان كل واحد يذمه عليه ويلومه . ويقول : انك جعلت الكامل تبعا للناقص . وهذا قبيح فى العقول . واذا ثبت أن عليا أفضل الخلق ، وثبت أن الأفضل هو الامام ، ثبت : أن عليا أفضل الخلق ، وثبت أن الأفضل هو الامام ، ثبت : أن عليـا هو الامام بعد رسول الله عليه السلام .

الشبهة السادسة : قالوا : ان عليا أعلم الصحابة وأشجعهم وأشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فوجب أن يكون هـــو

القائم مقامه . أما أنه أعلم وأشجع : فسيأتى الدليل عليه . وأما أنه أشدهم التصاقا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو ظاهر . ما من حيث النسب فلاشك فيه . وأما من حيث الصهرية فكذلك . واذا ثبت هذا ، وجب أن يكون هو الامام . لأن الامام هو الذى يؤتم به ويقتدى به . وهذا لايتأتى الا بسبب العلم والشجاعة واذا كان علمه وشجاعته أكثر ، كان الاقتداء به والاهتداء بهداه أولى .

الشبهة السابعة : قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء ٥٩) أمر بطاعة أولى الأمر أمرا جزما . فوجب على أولى الأمر أن لا يأمروا الا بالطاعة . اذ لو جاز أن يأمروا بالمعصية ، مع أن الله تعالى أمرنا بطاعتهم مطلقا ، لكان قد أمرنا - على هذا التقدير - بالمعصية . وذلك باطل . اذا ثبت هذا ، علمنا : أن أولى الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم لايأمرون الا بالطاعة . وهذا يقتضى أن المراد بأولى الأمر فى هذه الآية : شخص واجب العصمة . فثبت : أن الامام يجب أن يكون واجب العصمة . وكل من قال بذلك ، قال : انه على » - رضى الله عنه -

الشبهة الثامنة : ان أبا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة ، فتعين أن يكون الامام هو على . انما قلنا انهما كانا صالحين . وذلك لأنهما كانا كافرين فى أول الأمر . وكل من كفر بالله طرفة عين ، لم يصلح للامامة . والدليل عليه : قوله تعالى « واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات . فأتمهن . قال : انى جاعلك للناس اماما . قال : ومن ذريتى قال : لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) وجه الاستدلال به : ان لفظ العهد مطلق . وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك ، فوجب أن يكون المراد من هذا العهد هو الامامة .

اذا ثبت هذا ، فنقول : كل من كان كافرا فهو ظالم ، لقوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » ولقوله تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (البقرة ٢٥٤) واذا ثبت هذا فنقول : كل شخص اتصف

بالكفر فهو فى تلك الحالة يتصف بالظلم . فكان فى ذلك الوقت موصوفا بأنه ظالم ، فوجب أن يصدق عليه فى ذلك الوقت : أنه لاينال عهد الامامة . وقولنا بأنه لاينال عهد الامامة ، كلام يتناول الوقت الخاص الحاضر وجملة الأوقات المستقبلة ، بدليل صحة استثناء جميع الأوقات منه . فيقال : ان هذا الظالم والكافر ، لاينال عهد الامامة ، لابعد كفره ولابعد ظلمه . والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ . فثبت : أن الكافر حال ما كان موصوفا بكفره ، صدق عليه أنه لاينال عهد الامامة البتة فى شىء من أوقات وجوده . لاحال كفره ولا بعد كفره .

واذا ثبت هذا ، ثبت أن كل من كفر بالله طرفة عين فانه لاينال عهد الامامة ، بمقتضى هذه الآية . وثبت أن أبا بكر وعمر والعباس ـ رضى الله عنهم ـ كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلام على الكفر ، فوجب أن يخرجوا عن صلاحية الامامة ، واذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين على رضى الله عنه للامامة .

واعلم : أن هذه الآية كما دلت على أن عليا هو الامام بعد النبى عليه السلام ، فكذلك تدل على أنه لم يكفر طرفة عين بالله ، لأنه لو كان قد كفر بالله فى أول عمره ، لزم بحكم هذه الآية أن لايكون أهلا للامامة . فثبت أيضا : أن أبا بكر والعباس ليسا أهلا للامامة بمقتضى هذه الآية ، فيلزم خروج أبى بكر والعباس وعلى عن أهلية الامامة ، ويكون اجماع الأمة على أن الامام بعد رسول الله أحد هؤلاء الثلاثه باطلا ، ولما كان الطعن فى الاجماع فاسدا ، وثبت أن أبا بكر والعباس كانا قد كفرا بالله ، قبل ظهور دين محمد عليه السلام ، ثبت أن عليا رضى الله عنه لم يكفر بالله قط ، حتى لا يلزم الطعن فى الاجماع .

الشبهة التاسعة : التمسك بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا : اتقوا الله وكونوا مع الصادقين » (التوبة ١١٩) أمرنا بالكون مع الصادقين . والأمر بالكون مع الصادقين ، مشروط بوجود من يعلم قطعا أنه من الصادقين ، هو الذى يعلم منه كونه واجب العصمة .

فثبت أن الخلق مأمورون بمتابعة شخص واحد واجب العصمة ، واذا ثبت ذلك ، ثبت أن الامام هو «على» بالوجه الذى قررناه فى الطرق المتقدمة .

الشبهة العاشرة : التمسك بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » (الأنفال ٧٥) وهذه الأولوية مطلقة : فوجب حملها على الكل ، دفعا للاجمال . وأيضا : يصح استثناء أى وصف أريد . كقوله : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض » الا فى كونه قائما مقامه بعد موته . والا فى التصرف فى اتباعه . وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل . فثبت : أن هذا اللفظ يتناول الامامة . اذا ثبت هذا ، فنقول : لاشك أن « أبا بكر » ما كان من أولى الأرحام لمحمد عليه السلام ، وكان «على» كذلك ، فكان «على» ـ رضى الله عنه ـ أولى بالامامة .

الشبهة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى : انما وليكم الله ورسوله ، والذين آمنوا : الذين يقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة . وهم راكعون » (المائدة ٥٥) .

وجه الاستدلال بالآية : أن نقول : هذه الآية تدل على امامة شخص معين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الشخص هو على .

أما بيان المقام الأول : فالدليل عليه أن لفظ الولى مستعمل فى معنيين :

أحدهما : المتصرف . كقوله عليه السلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها ، فنكاحها باطل » .

والثانى : المحب والناصر . كقوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض » (التوبة ٧١) ويجب أن لايكون حقيقة فى معنى آخر ، تقليلا للاشتراك .

. اذا ثبت هذا فنقول : الولى المذكور فى هذه الآية ، ليس بمعنى الناصر ، فـوجب أن يكون بمعنى المتصرف . وانما قلنـا : انه ليس بمعنى الناصر ، لأن الولى المذكور فى هذه الآية غير عام فى حق كل المؤمنين ، لأنه تعالى ذكره بكلمة « انما » وهى للحصر .

قـال الشـاعر :

ولسـت بالأكثر منهـم حصى وانمـا العـزة للكاثر

وأما الولاية بمعنى النصرة فهى عـامة فى حـق كل المؤمنين ، بدليل قوله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات ، بعضهم أولياء بعض » ويلزم من صحة هاتين المقدمتين : القطع بأن الولاية المذكورة فى هذه الآية ليست بمعنى النصرة . واذا بطل هذا المعنى ، وجب أن يكـون المراد من الولاية المذكورة فى هذه الآية : التصرف . فصار معنى الآية : انما المتصرف فيكم أيها الأمة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصـوفون بكذا وكذا . والمتصرف فى كل الأمة هو الامام . فثبت : أن هذه الآية دالة على امامة شخص معين .

واذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون ذلك الشخص هو على رضى الله عنه . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان الأمة فى هذه الآية على قولين : منهم من قال : انها لاتدل على امامة أحد منهم . ومنهم من قال : انها تدل على امـامة على بن أبى طالب . وليس فى الأمة أحد يقول انها تدل على امامة غيره . فلما ثبت دلالتها على أصل الامامة ، وجب دلالتها على امامة على بن أبى طالب ، اذ لو دلت على امامة غيره ، كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع . وهو باطل .

الثانى : انه اتفق أئمة التفسير على أن المراد بقوله تعالى : « الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة . وهم راكعون » هو على بن أبى طالب . ولما دل قوله : « انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون » الموصوفون بكـذا

وثبت : أن المراد بذلك هو «على» ثبتت دلالة هذه الآية على امــامة على امامة من كان مرادا بقوله : « المؤمنون الذين يقيمون الصلاة » «على» ـ رضى الله عنه ـ

الشبهة الثانية عشرة : التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » والكلام فى التمسك بهذا الخبر مبنى على مقامين :

المقام الأول : تصحيح أصل الخبر . وأقوى ما قيل فيه : ان الأمة فى هذا الخبر على قولين : منهم من تمسك به فى اثبات فضيلة «على» ومنهم من تمسك به فى اثبات امامته . وذلك يقتضى اتفاقهم على قبوله . وكل خبر أجمعت الأمة على قبوله ، وجب القطع بصحته .

وأما بيان المقام الثانى ـ وهو التمسك بــه على الامامة لعلى ـ فهو من وجهين :

الأول : ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أو لست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال : « فمن كنت مولاه فعلى مولاه »

واعلم : أن التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات :

الأولى : ان لفظ « المولى » يحتمل الأولى . والدليل عليه : قوله تعالى : « ماواكم النار هى مولاكم (الحديد ١٥) » قال المفسرون : معناه : النار أولى بكم . فدل هذا على أن لفظ المولى يحتمل الأولى .

المقدمة الثانية : ان المــراد من قوله : « من كنت مولاه ، فعلى مولاه » معناه : من كنت أولى به ، فعلى أولى بــه . والدليل عليه : أن لفظ المولى يحتمل الأولى . فان لم يحتمل لفظ المولى معنى آخر ، وجب حمله ههنا على الأولى ، وان احتمل معنى آخر سوى الأولى ، فنقول : على هذا التقدير يكون لفظ المولى مجملا محتاجا الى البيــان والتفسير . والكلام المذكور فى مقدمته ـ وهو ذكر الأولى ـ يصلح بيانا له ، فوجب أن يكون هذا المجمل مفسرا بما ذكرنا فى المقدمة الأولى ازالة للاجمال .

فثبت : أنه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الأولى ، أو غير محتمل ، فانه يجب أن يكون المولى مفسرا ههنا بالأولى .

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن قوله عليه السلام : « من كنت مولاه » معناه : من كنت اولى به ، فعلى اولى به . فنقول : هذا يدل على الامامة . لأن قوله : « من كنت ولى به فعلى أولى بـه » وجب حمله على ثبوت الأولوية فى جميع الأشياء ، بدليل صحة الاستثناء وبدليل دفع الاجمال . ومعنى الأولوية : أن نفاذ حكمه فيكم أولى من نفاذ حكمهم فى أنفسهم . ولا معنى للامامة الا هذا . فثبت بهذا : دلالة هذا الخبر على امامة علی بن أبى طالب .

الوجه الثانى فى بيان دلالة هذا الخبر على الامـامة : أن لفظ المولى فى اللغة جاء بمعنى المعتق ، والمعتق ، وابن العم ، والحليف ، والناصر ، والمتصرف . ودل الاجماع : على أنه ليس المـراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف . ولايجوز أن يكون المراد الناصر ، لأنـه يصير التقدير من كنت ناصرا له ، فعلى ناصر له . وهذا غير جائز ، لأن هذا المعنى فى غاية الظهور فلا يليق بالرسول عليه السلام أن يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى .

ولما بطل الكل لـم يبق الا أن يكون المـراد : المتصرف . فيصير المعنى : من كنت متصرفا فيـه ، كان « على » متصرفـا فيه . ولا معنى للامامة الا ذلك . فثبت : أن هذا الخبر يدل على امامته .

الشبهة الثالثة عشرة : التمسك بقوله عليـه السلام : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى »

أما بيان صحة هذا الخبر ، فكما تقدم ذكره فى خبر المولى .

وأما الاستدلال به على الامامة : فهو مبنى على مقدمات :

أولها : ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعـد موته . والدليل عليه : أنه كان خليفة له حال حياته ، فوجب أن يكون

خليفة له بعد موته بتقدير أن يبقى . وانما قلنا : انه كان خليفة لـه حال حياته ، لقوله تعالى : « وقال موسى لأخيه هرون : اخلفنى فى قومى » (الأعراف ١٤٢) .

وانما قلنا : انه لما كان خليفة لـه حال حياته ، وجب أن يكون خليفة له بعد موته . لأن هرون كان بحيث لو بقى بعد وفاة موسى ، لكان خليفة له . لأنه لو لم يكن كذلك ، لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الخلافة . وهـذا الانعـزال مشـتمل على الاهانة والاذلال . وذلك لايليق بمنصب النبوة التى كانت حاصلة لهرون .

وثانيها : ان المنازل قسمان : منها ماحصل ، ومنها ما كونه بحيث لو بقى لحصل له . مثاله للابن مع الاب حالتان : احداهما : اذا مات الأب أخذ الابن ميراثه . والثانى : ما اذا لم يمت الأب بعد ، ففى هذه الحالة الابن ، وان لم يأخـذ ميراثه ، لكنه حصـل للابن فى هـــذه الساعة ، كونه بحيث لو مات الأب ، لأخذ ميراثه . فكونه فى هـــذه الحيثية ، وبهذه الحالة : حكم حاصل فى الحال .

اذا ثبت هذا فنقول : ان هرون لما توفى قبل موسى عليه السلام لم يصر خليفة له بعد وفـاته . ولكنه كان بحـال لو بقى بعد موسى لكان خليفة له بعد موته . فكون هرون بهذه الحيثية وهذه الحـالة ، صفة من صفات هرون ومنزلة من منازله . وهى منزلة متحققة حاصلة فى الحـال .

وثالثها : ان قوله عليه الســلام « أنت منى بمنزلة هـرون من موسى » يتناول جميع المنازل . ويدل عليه وجهان :

الأول : لو كان المراد منه منزلة واحدة ، مع أنها غير مذكورة ، لصار هذا الحديث مجملا . والاجمال خلاف الأصل ، فوجب حمـل اللفظ على كل المنازل دفعا للاجمال .

والثانى : انه عليه السلام قال فى آخر هذا الحديث « الا أنه لا نبى

بعدى » وهذا يدل على أن المراد من الخبر : اثبات جميع المنازل ، سوى هذه المنزلة الواحدة .

واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، فنقول : الخبر دل على أن جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى ، كانت حاصلة لعلى رضى الله عنه من محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثبت أن من منازل هرون من موسى ، كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى ـ عليه السلام ـ لكان خليفة له ، فوجب أن يكون من جملة منازل «على» من محمد عليه السلام أنه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام لكان خليفة له ، لكنه عاش بعد محمد عليه السلام فوجب أن يكون خليفة له .

فثبت : أن هـــذا الخبر نص فى امامـة على بن أبى طـالب ـ رضى الله عنه ـ

لايقال : هذا الخبر فى واقعة طعن المنافقين فى قصة تبوك .

لانا نقول : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

الشبهة الرابعة عشرة : ان الامة مجمعة على أنه عليه السلام استخلف عليا رضى الله عنه على المدينة فى غزوة تبوك ، ثم انه ما عزله عنها فوجب أن يبقى خليفة له على المدينة بعد موته . واذا كان خليفة لـه على المدينة بعد موته ، كان خليفة له فى كل الامة . لانه لا قائل بالفرق .

الشبهة الخامسة عشرة : انهـــم نقلوا عن أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم أفعالا طاعنة فى صحة الامامة . وذا بطلت امامتهـــم بهذا الطريق ، ثبت القول بامامة على بن أبى طالب رضى الله عنه ضرورة أنه لا قائل بالفرق . وتلك المطاعن مذكورة فى الكتب المبسوطة .

* * *

والجـــواب :

اعلم : أنا لما أوردنا أكثر ما يتمسك القـــوم بـــه فى مذهبهم ، **فلنذكر أيضا : بعض ما نتمســك به فى اثبــات امامة « أبى بكر » ـ** رضى الله عنه ـ ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم . فنقول : لنا فى المسألة وجوه أخر من الدلائل سوى ما ذكرناه :

الحجة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ، ليستخلفنهم فى الأرض ، كما استخلف الذين من قبلهم » (النور ٥٥) فقوله : « الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات » صيغة جمع . أقلها ثلاثة . فقد وعد الثلاثة فما فوقها من أصحاب محمد عليه السلام أن يستخلفهم فى الأرض ، ويمكنهم من دينهم ، الذى ارتضى لهم . وكل ما وعد الله به ، فقد فعله . ولم يوجد الا خلافة الخلفاء الأربعة ، فوجب القطع بأنها هى التى وعد الله به فى هذه الآية وأثنى عليها وعظمها . وهذا يوجب القطع بصحة خلافة هؤلاء الأربعة .

الحجة الثانية : التمسك بقوله تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب : ستدعون الى قوم أولى بأس شديد ، تقاتلونهم أو يسلمون . فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل ، يعذبكم عذابا أليما » (الفتح ١٦)

وجه الاستدلال بالآية : ان الداعى لهؤلاء الأعراب ، اما محمد عليه السلام . واما أحد الخلفاء الثلاثة – أعنى أبا بكر وعمر وعثمان – واما أن يكون الداعى هو على رضى الله عنه ، واما أن يكون الداعى من كان بعد «على»

لا جائز أن يقال : الداعى هو محمد عليه السلام ، لقوله تعالى : « سيقول المخلفون : اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها : ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله . قل : لن تتبعونا . كذلكم قال الله من قبل » (الفتح ١٥)

ولا جائز أن يكن المراد هو « على » لأنه تعالى قال فى صفة هذه الدعوة : « تقاتلونهم أو يسلمون » ولم يتفق لعلى بعد النبى عليه السلام قتال بسبب طلب الاسلام ، بل كانت محارباته بسبب طلب الامامة . ولا جائز أن يكون المراد من كان بعد « على » لأنهم عندنا

كانوا على الخطأ ، وعند الخصم كانوا على الكفر . وعلى التقديرين فلا يليق بهم قوله تعالى : « فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل ، يعذبكم عذابا أليما » (الفتح ١٦)

ولما بطلت هذه الأقسام لم يبق الا أن يكون المراد به : أحد الخلفاء الثلاثة ـ أعنى أبا بكر وعمر وعثمان ـ وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافة أحد هؤلاء الثلاثة . ومتى صحت خلافة أحدهم ، صحت خلافة الكل ضرورة أنه لاقائل بالفرق .

الحجة الثالثة : لو كانت خلافة أبى بكر باطلة ، لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى . وقد كان كذلك ، فوجب القطع بصحة خلافته .

أما الملازمة فظاهرة . والخصم موافق عليه .

وانما قلنا بأنه ممدوح من عند الله لوجوه :

أحدها : قوله تعالى : « لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة » (الفتح ١٨) وهو ممن كان بايع تحت الشجرة ، فوجب أن يكون ممن رضى الله عنه .

وثانيها : قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين ، والأنصار ، والذين اتبعوهم باحسان . رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة ١٠٠ الآية) . ولا شك أنه كان من السابقين الأولين . فانا وان اختلفنا فى أنه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل ؟ الا أن لفظ «السابقين» يفيد كل من كان له سبق فى الدين . ولولا أن المراد ذلك ، والا لما دخل فيه الأنصار . واذا ثبت أنه من السابقين ، وجب أن يدخل تحت قوله : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »

وثالثها : قوله تعالى : « وسيجنبها الاتقى ، الذى يؤتى ماله يتزكى . وما لأحد عنده من نعمة تجزى ، الا ابتغاء وجه ربه الأعلى . ولسوف يرضى » (الليل ١٧ ـ ٢١)

فنقول : اتفق الأكثرون من أهل التفسير على أن المراد من هذه الآية هو أبو بكر . ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه .

فنقول : انه تعالى وصف الشخص المراد من هذه الآية بأنه أتقى . واذا كان أتقى كان أكرم . لقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) والاكرم عند الله لابد وأن يكون أفضل ، فثبت : أن المراد من هذه الآية : شخص هو أفضل الخلق . وأجمعت الأمة على أن أفضل الخلق بعد الرسول عليه السلام اما أبو بكر واما على فاذن هذه الآية مختصة اما بأبى بكر واما بعلى . لاجائز أن تكون نازلة فى حق «على» لأن الشخص المراد من هذه الآية : موصوف بوصف معين . وهو أنه ليس لأحد عنده من نعمة تجزى . و «على» ما كان كذلك . لأن عليا انما نشأ فى تربية محمد عليه السلام وطعامه عنده وشرابه . وذلك نعمة تجزى .

وأما أبو بكر فانه ما كان للنبى عليه السلام فى حقه نعمة تجزى ، بل كان له فى حقه نعمة الارشاد الى الدين ، الا أن هذه النعمة لاتجزى بدليل : أنه تعالى حكى عن الأنبياء عليهم السلام أنهم كانوا يقولون لأممهم : « وما أسألكم عليه من أجر ، ان أجرى الا على رب العالمين » (الشعراء ١٢٧) ولم يقل تعالى : وما لأحد عنده من نعمة ، بل قال : « وما لأحد عنده من نعمة تجزى » فبهذا القيد خرج على رضى الله عنه عن أن يكون مرادا بهذه الآية . فبقى أن يكون المراد بهذه الآية هو أبو بكر .

اذا ثبت هذا ، فنقول : دلت الآية أيضا : على أنه أفضل الخلق . فانه تعالى لما وصفه بأنه أتقى . والأتقى أفضل ، وجب أن يكون هو أفضل الخلق . ودلت الآية أيضا : على انه تعالى راض عنه فى الحال والاستقبال ، لأنه قال : « ولسوف يرضى » وكلمة « سوف » مختصة بالاستقبال . هذا يدفع سؤال من قال : لعله تعالى كان راضيا عنه فى تلك الحالة ، لما كان مرضيا ، ثم زال الرضاء عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى بين بقوله : « ولسوف يرضى » بقاء ذلك الرضوان فى المستقبل (١) .

---

(١) فى الحال والاستقبال : ا

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أنه لو كنت خلافته باطلة ، لما كان مرضيا عند الله فى الحال والاستقبال ، وثبت أنه مرضى عند الله فى الحال والاستقبال ، فوجب القطع بصحة خلافته .

الحجة الرابعة : قال بعضهم : رأينا الصحابة كانوا يقولون له : خليفة رسول الله . وعلى بن أبى طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم يساعد عليه ، الا انه يحمله على التقية . ثم رأينا أن الله تعالى وصف الصحابة بالصدق . فقال : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » الى قوله تعالى : « أولئك هم الصادقون » (الحشر ٨) ولما ثبت أنهم خاطبوه بخليفة رسول الله وأخبر الله عن كونهم صادقين ، لزم الحكم بأنه كان خليفة رسول الله حقا . وهذا الوجه قريب .

الحجة الخامسة : لو كانت الخلافة حقا لعلى ، لكان اما أن يقال : الأمة أعانوه على طلب هذا الحق أو ما أعانوه . فان كان الأول وجب عليه أن يطلبه ، لأنه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب ، كان ذلك التقصير لا محالة عليه . وان قلنا : انهم ما أعانوه بل خذلوه ، لزم أن يقال : ان هذه الأمة كانت شر الأمم ، لكنه تعالى وصف هذه الأمة بانها خير الأمم . قال تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تامرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر » (آل عمران ١١٠) : فوصفهم بكونهم آمرين بكل معروف ، ناهين عن كل منكر . فلو أنهم خذلوا عليا وما أعانوه على طلب حقه ، لكانوا شر أمة أخرجت للناس ، ولما كانوا آمرين بالمعروف ، ولا ناهين عن المنكر . وكل ذلك باطل .

الحجة السادسة : التمسك بقوله عليه السلام : « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » وقوله « اقتدوا » صيغة أمر . وهى اما للوجوب أو للندب . وعلى التقديرين فانه يدل على جواز الاقتداء

بهما فى الأحكام . ولو كانا على الخطأ والضلال ، لما جاز ذلك .

والشيعة طعنوا فيه من وجوه :

أحدها : انه خبر واحد ، فلا يكون حجة .

وثانيها : ان هذا لو صح ، لكان نصا فى ثبوت امامته ، فكان يجب عليه يوم السقيفة أن لايوقف امامته على البيعة .

وثالثها : لعله عليه السلام قال : اقتدوا باللذين من بعدى : أبا بكر وعمر . فأمر أبا بكر وعمر بالاقتداء باللذين يبقيان بعده . وهو كتاب الله عز وجل وعترته . كما ذكره فى خبر آخر .

والجواب عن الأول : ان أمر هؤلاء الشيعة عجيب . فانهم اذا وجدوا خبرا يقوى مذهبهم ، كخبر المولى وخبر المنزلة ، زعموا : أنه متواتر واذا وجدوا خبرا يقوى قولنا ، زعموا : أنه خبر واحد . وليس بصحيح . وهذا يجرى مجرى التحكم .

لايقال : الأخبار الواردة فى حق «على» أقوى . لأن بنى أمية مع قوة سلطنتهم ، بالغوا فى اخفاء مناقب «على» ــ رضى الله عنه ــ ولولا قوتها والا لما بقيت مع هذا المبطل القوى .

لأنا نقول : هذا معارض بما روى : أن الروافض كانوا فى جميع الأعصار مبالغين فى القاء الشبهات فى فضائل أبى بكر ، ولولا قوتها . والا لما بقيت ، بل الترجيح من هذا الجانب . لأن الانسان حريص على ما منع منه . فملوك بنى أمية لما كان اجتهادهم فى اخفاء مناقب «على» أكثر ، كانت الدواعى أشد توفرا على نقلها .

أما الروافض : فانهم يلقون الشبهات والشكوك فى فضائل أبى بكر وذلك يوجب وهنها وضعفها ولما بقيت مع هذا المانع القوى ، علمنا : أنها فى غاية الصحة .

قوله : « لو صح هذا الخبر ، لكان نصا فى امامته »

قلنا : لانسلم لاحتمال أن يكون هذا دليلا على وجوب الاقتداء

بهما فى الفتوى ، أو فى الرأى والمشورة . واذا كان هذا محتملا ، لم يكن ذلك نصا فى ثبوت الامامة . بلى . انه يدل على أن امامته الحاصلة بالبيعة حقة لأنها لو كانت باطلة ، لما أمرنا الرسول عليه السلام باتباع المبطل .

قوله : « لعل الرواية » اقتدوا باللذين من بعدى أبا بكر وعمر »

قلنا : فتح الباب فى أمثال هذه التجوزات والتحريفات ، يفضى الى سقوط الوثوق بالقرآن ، وبجميع الأخبار . فان الاستدلال بالدلائل اللفظية ، لايتم الا مع الاعراب . فاذا وجهنا الطعن الى الاعرابات ، سقط التمسك بالكل .

الحجة السابعة : روى أنه عليه السلام قال : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا » وصف القائمين بهذا الأمر فى مدة ثلاثين سنة بعده ، بالوصف الدال على التعظيم والمدح . ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال على أنهم أرباب الدنيا ، لا أرباب الدين . وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الأربعة .

لايقال : هذا خبر واحد - (لأنا نقول : (١) عندنا الامامة من فروع الدين ، فلا يمتنع اثباتها بخبر واحد . ثم اذا أنصفنا لم نجد هذا الخبر اقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة .

الحجة الثامنة : ان أبا بكر أفضل الخلق . والأفضل هو الامام . انما قلنا : انه هو الأفضل لوجوه :

أحدها : التمسك بقوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى » (الليل ١٧) وقد مر تقريره .

وثانيها : الخبر المشهور . وهو قوله عليه السلام : « والله ماطلعت الشمس ، ولا غربت (٢) على أحد بعد (٣) النبيين أفضل من ابى بكر » :

---

(١) قلنا : الأصل

(٢) ولا بزغت : ا

(٣) من بعد : ب

وثالثها : قوله عليه السلام لأبى بكر وعمر : « هذان سيدا كهول أهل الجنة ، ما خلا النبيين والمرسلين » واذا ثبت أنه أفضل ، وجب أن يكون هو الامام ، للوجه الذى تمسك به الخصم . وأيضا : فالخصم موافق فى هذه المقدمة .

الحجة التاسعة : انه عليه السلام استخلفه على الصلاة أيام مرض موته ، وما عزله عن ذلك . فوجب أن يبقى بعد موته خليفة له فى الصلاة . واذا ثبتت خلافته فى الصلاة ، ثبتت خلافته فى سائر الأمور ضرورة أنه لاقائل بالفرق . وهذا الوجه الذى تمسك به أمير المؤمنين على رضى الله عنه فى اثبات امامة الصديق . حيث قال : « لانقيلك ولانستقيلك . قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لديننا . أفلا نقدمك فى أمور دنيانا »

فان قالوا : لم يثبت أنه عليه السلام استخلفه فى أمر الصلاة مدة مرضه . قلنا : هذه القضية لايمكن التوصل اليها الا بالروايات والكتب الصحيحة . والأخبار ناطقة بذلك . مثل صحيح البخارى وغيره . فكيف يمكن مدافعته بمجرد التشهى .

الحجة العاشرة : ان طريق حصول الامامة اما النص أو الاختيار . وبطل القول بالنص ــ على ما ستأتى دلائله ــ فبقى القول بالاختيار . وكل من قال : طريق الامامة هو الاختيار ، قال : الامام هو أبو بكر ، فوجب القطع بصحة امامته . ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

واذا عرفت هذه الحجج ، فلنرجع الى الجواب عن الشبهات :

أما الشبهة الأولى وهى قولهم : أجمعت الأمة على أن الامام . اما «على»أو أبو بكر أو العباس . وأبو بكر والعباس لايصلحان للامامة لان الامام يجب أن يكون واجب العصمة . وهما ما كانا واجبى العصمة فلم يصلحا للامامة فتعين على رضى الله عنه للامامة .

فالجواب : هب أن الأمة أجمعت على أن الامام أحد هؤلاء

الثلاثة . فلم قلتم : ان الاجماع حجة . قالوا : لأنا دللنا على أن الزمان لايخلو عن وجود المعصوم ، واذا أجمعت الامة اشتمل اجماعهم على قوله ، وقوله حق . والمشتمل على الحق حق ، فكان اجماع الامة حقا من هذا الوجـه .

قلنا : لانسلم أن الزمان لايخلو عن وجود معصوم . وقد بينا ضعف دليلكم فيه .

سلمنا ذلك ، لكن لايلزم من هذا أن الاجماع حجة ، لاحتمال أن الامام خاف القوم فوافقهم على باطلهـم على سبيل التقية والخوف . واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من هذا القدر أن الاجماع حجة .

وأما الشبهة الثانية : وهى قولهم : لو كان أبو بكـر اماما ، لكانت امامته اما أن تثبت بالنص أو بالبيعة . قلنا : حصلت امامته بالبيعة . والشبهات التى ذكرتموها فى ابطال البيعة ، قد سبق الجواب عنها .

وأما الشبهة الثالثة ــ وهى ادعـاء النص الجلى ــ فجوابهـا : انا لانسلم أن الرواة كانوا فى جميع الأعصـار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة فى التواتر .

قوله : « ولو كانوا فى حد الآحاد فى بعض الأعصـار ، لاشتهر الآن . وليس الأمر كذلك » قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لانسلم أنه يجب أن يشتهر ذلك . والدليل عليه : ان كثيرا من الأراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن فى الشرق والغرب ، ولانعلم أن زمان ذلك الوضع ، أى زمان كان ؟ ولا أن ذلك الواضع ، من كان ؟

وأيضا : فان هذا النص الجلى لم يصل الى المخالفين خبره ، حتى أنا نحلف بالله وبالأيمان الى لا مخارج عنها : أن خبر هذا النص ، لم يؤثر فى قلوبنا ، ولم يفد ظن الصحة ، فضلا عن القطع . فاذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته ، ولم يصل خبره الينا ، فلم لايجوز

أن يقال : ان رواة هذا الخبر كانوا فى حد الآحاد ، الا أن هذا الخبر لم يصل اليكم ؟

الثانى : هب أنه يجب أن يشتهر . لكنه مشهور عند أهل العلم أن واضع هذا المذهب - أعنى ادعاء النص الجلى - هو « ابن الراوندى » و « أبو عيسى الوراق » وأمثالهما . من المشهورين بالكذب . ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم ، قبلوا تلك الأحاديث (١) رواها الأسلاف للأخلاف .

ثم الذى يدل على أنه كذب محض وجوه :

الأول : ان هذا النص الجلى الذى لايحتمل التأويل ، لو حصل . لكان اما أن يقال : انه عليه السلام أوصله الى أهل التواتر ، أو ما أوصله انيهم . فان كان قد أوصله اليهم لكان قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الأمة . ولو كان كذلك لامتنع على الأعداء اخفاء مثل هذا النص . ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول عليه السلام ومبالغتهم فى تعظيم أوامره ونواهيه ، على ظلم على ابن أبى طالب ، ومنعه من حقه . فان طالب الامامة هب أنه ينكر هذا النص الا أن من لم يكن طالبا للامامة لاينكره ، فما الذى يحمله على انكار هذا النص الجلى ، وعلى القاء النفس فى العذاب الأليم من غير غرض ، يرجع اليه فى الدنيا والآخرة ؟ وأما ان قلنا : انه عليه السلام ما أوصل هذا النص الجلى الى أهل التواتر ، فحينئذ لايكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة . ويسقط هذا الكلام بالكلية .

الثانى : انه لم ينقل عن على رضى الله عنه أنه ذكر هذا النص الجلى فى شىء من خطبه ومناشداته ، مع أنه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة ، وتمسك بجميع الوجوه . فلو كان هذا النص اجلى موجودا ،

---

(١) الأكاذيب : ب

لكان أعظم من سائر الوجوه • وكيف يليق بالعاقل أن يترك التمسك بالحجة القاطعة ، ويعول على الوجوه الخفية المحتملة ؟

الثالث : انه لو كان هذا النص الجلى موجودا ، لعرفناه • ونحن لانعرفه ، فهو غير موجود •

بيان الملازمة : انه لو جاز وجوده مع أنه لم يصل خبره الينا ، لجاز أن يقال : القرآن قد عورض ولم يصل خبره الينا ، وأنه عليه السلام نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبة ، ولم يصل خبره الينا وهذا يفضى الى تشويش الشريعة بالكلية • ولاشك فى بطلانه •

لايقال : الفرق بين الصورتين : أنه كان للقوم فى اخفاء هذا النص غرض • وهو أن يكونوا هم الملوك والأمراء ، وليس لهم فى اخفاء ما ذكرتموه غرض •

لأنا نقول : انه لايلزم من عدم غرض معين ، عدم سائر الأغراض • فعليكم أن تبينوا أنه لم يوجد فى هذه الصورة شىء من الأغراض الآخر •

وأما الشبهة الرابعة : وهى قولهم : انه وجد النص على امامة شخص معين ، ومتى كان كذلك كان هذا الشخص هو « على » •

فنقول : لانسلم انه وجد النص على امامة شخص بعينه • والوجوه التى ذكرتموها معارضة بوجه واحد • وهو أنه يحتمل أن يقال : ان الله تعالى علم أنه لو نص على شخص معين ، لاستنكفوا عن طاعته ، ولتمردوا • وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون : انه تعالى لما نص على امامة « على » تمرد القوم وأبوا اطاعته وأظهروا منازعته ومخالفته ؟

واذا ثبت هذا فنقول : المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق • ولما علم الله تعالى أن التنصيص يفضى الى الفتنة واثارة المفسدة ، كان الأصلح ترك التنصيص وتفويض الأمر الى اختيارهم • وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه •

وأما الشبهة الخامسة : وهى أن عليا رضى الله عنه أفضل • والأفضل هو الامام • فنقول : ان أصحابنا عارضوا هذا بأن أبا بكر

أفضل . والأفضل هو الامام . وبالجملة فستجيء مسالة التفضيل ان شاء الله تعالى .

سلمنا : أن عليا كان أفضل . فلم قلتم : ان الأفضل هو الامام ؟ ولم لايجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ؟

بيانه : أن المفضول اذا كان موصوفا بالصفات المعتبرة فى الامامة ، لكنه كان أقل درجة فى تلك الفضائل من غيره . ونعلم أن الامامة لو فوضت الى ذلك الأفضل لحصل التشويش والاضطراب ، ولو فوضت الى هذا المفضول ، لاستقامت الأمور وانتظمت المصالح ، فالعقل يقتضى تفويض الامامة الى ذلك المفضول . لأن المقصود من نصب الامام رعاية المصالح . واذا كانت رعاية المصالح لاتحصل (١) الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول ، لكان ذلك واجبا . وكيف لانقول ذلك ، والروافض يقولون : ان أكثر الناس كانوا يبغضون عليا ، لأنه قتل أقاربهم . ولهذا السبب أنكروا النص عليه . ومنعوه عن حقه . واذا كان كذلك ، فهم قد اعترفوا بأن تفويض الامامة اليه ، منشأ الفتن . وحينئذ يظهر ما ذكرناه ــ وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السادسة ــ

وأما الشبهة السابعة : وهى التمسك بقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (النساء ٥٩) الآية . فنقول : لو كان المراد من أولى الأمر هو المعصوم ، لكان ظاهرا ، لأن الأمر بطاعته مشروط بالقدرة على الوصول اليه ، لكنه غير ظاهر ، فعلمنا : أن قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ليس أمرا بطاعة المعصوم .

لايقال : نضمر فى الآية شيئا . والتقدير : أطيعوا اذا ظهر .

لأنا نقول : اذا فتحتم باب الاضمار ، فليس اضماركم أول من اضمرنا . فانا نقول : التقدير أطيعوه اذا أمركم بالطاعة .

---

(١) لاتصلح : ب

وأما الشبهة الثامنة : وهى التمسك بقوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) . فجوابه لم لايجوز أن يكون ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم ؟ والاعتماد فى العموم على دليل الاستثناء ، معارض بما أن هذا المفهوم يحتمل التقسيم . فيقال : الظالم لاينال عهد الامامة فى حال كونه ظالما ، أو فى جميع الاحوال ؟ ولولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين ، والا لم يصح تقسيمه اليهما .

وأما الشبهة التاسعة : وهى التمسك بقوله تعالى : « وكونوا مع الصادقين » (التوبة ١٩) لايمكن حمله على المعصومين ، لأنهم ليسوا ظاهرين ، فوجب حمله على مجموع الأمة ، صونا للفظ عن التعطيل . فتصير هذه الآية دليلا على أن الاجماع حجة .

وأما الشبهة العاشرة : وهى النمسك بقوله تعالى : « وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض » (الأنفال ٧٥) فجوابه : ان قوله « بعضهم أولى ببعض » لايفيد العموم . والاعتماد على دليل الاستثناء ، معارض بما ذكرناه فى صحة التقسيم .

وأما الشبهة الحادية عشرة : وهى التمسك بقوله تعالى : « انما وليكم الله ورسوله » (المائدة ٥٥) فجوابه : « الولاية المذكورة فى هذه الآية خاصة ، والولاية بمعنى النصرة عامة »

قلنا : الولاية بمعنى النصرة اذا اضيفت الى من سوى على رضى الله عنه من الأمة ، كانت مخصوصة لامحالة بعلى . لأن الانسان يستحيل أن يكون ناصرا لنفسه . وأما اذا لم تكن مضافة الى أقوام معينين ، كانت عامة . فقوله : « انما وليكم الله ورسوله » والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة . وهذا خطاب مع كل الأمة ، سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة ، فلا جرم كانت الولاية بمعنى النصرة هذه ، خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة .

وأما قوله : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض »

(التوبة ٧١) فنقول : ليست الولاية المذكورة فيه مضافة الى أقوام معينين ، فلا جرم ما كانت خاصة بقوم معينين . فثبت بما ذكرنا : أنه لايمتنع أن تكون الولاية المذكورة فى قوله : « انما وليكم الله » هى المفسرة بمعنى المحبة والنصرة . واذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الشبهة . ثم نقول : ان دل ما ذكرتم على أن الولاية المذكورة فى الآية ، بمعنى التصرف . فمعنا ما يبطل ذلك . وهو من وجهين :

الأول : انه يقتضى حصول الامامة لعلى فى زمان حياة محمد عليه السلام وانه باطل .

والثانى : ان قوله تعالى : « والذين آمنوا . الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » مشتمل على سبعة ألفاظ من صيغ الجموع . فحملها على الشخص الواحد خلاف الأصل .

وأما الشبهة الثانية عشرة : وهى التمسك بقوله عليه السلام : « من كنت مولاه فعلى مولاه » فجوابها من وجوه :

الأول : انه خبر واحد . قوله : « الأمة اتفقت على صحته ، لأن منهم من تمسك به فى تفضيل « على » ومنهم من تمسك به فى امامته » قلنا : تدعى أن كل الأمة قبلوه قبول القطع أو قبول الظن ؟ الأول : ممنوع . وهو نفس المطلوب . والثانى : مسلم . وهو لاينفعكم فى مطلوبكم . سلمنا : صحة الحديث ، لكن لانسلم أن لفظ المولى يحتمل الأولى .

والاستدلال بقوله تعالى : « النار هى مولاكم » (الحديد ١٥) بمعنى هى أولى بكم ، معارض بما انه لايجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر فيقال : هذا أولى من ذلك ، ولا يقال : هذا مولى من ذلك . ويقال : هذا مولى فلان ، ولايقال : هذا أولى فلان .

وسلمنا : أن لفظ المولى يحتمل الأولى . ولكن لانسلم أنه يجب حمل لفظ المولى فى هذا الحديث على الأولى .

قوله : « المولى مجمل ، والأولى يحتمل أن يكون بيانا له ، فوجب حمله عليه » قلنا : هذا دليل ظنى فلا يقبل فى القطعيات .

سلمنا : أنه محمول على الأولى ، لكن لانسلم أنه يجب أن يكون أولى بهم فى كل شىء ، بل يجوز أن يكون أولى بهم فى بعض الأشياء . وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه . فانه روى أنه عليه السلام انما قال هذا الكلام عند منازعة جرت بين «زيد» و «على» فقال على لزيد : أنت مولاى . فقال زيد : لست مولى لك ، وانما أنـا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فقال عليه السلام هـذا الكلام ، عند هـــذه الواقعة . فوجب صرف الأولوية الى حكم هـــذه الواقعة . وهو ان من كنت أولى به فى المحبة والتعظيم والقطع عـلى سلامة الباطن ، فعلى أولى به فى هذه الأحكام . ثم نقول : حمـــل اللفظ على ما ذكرناه أولى من حمله على الامامة ، والا لزم كونه اماما حال حياة محمد عليه السلام نافذ الحكم متصرفا فى الأمة . ولاشك فى بطلان هذا الكلام .

وأما الوجه الثانى من الوجهين الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه : انا نحمل لفظ المولى على الناصر . والمعنى : من كنت ناصرا له فعلى ناصر له . أو المعنى : من كنت سيدا لـه ، فعلى سيد له . ولاشك أن هذا اللفظ يفيد التعظيم العظيم ، لمـا أنـه يفيد القطع بسلامة باطن « على » عن الكفر والفسق ، وأنه لايحبه الا من أحبه الله (١) ورسوله . وهذا يفيد أعظم المدائح وأجل المناصب .

ومما يدل قطعا على أنـه ليس المـراد من هـذا الخبر ، تقرير الامامة : أن النبى عليه السلام ما كان يخاف أحدا فى تبليغ أحكـــام الله تعالى . كما قال تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك » : الى قوله تعالى « والله يعصمك من الناس » (المائدة ٦٧) فلو كان غرضه تقرير كونه اماما لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل أحد

---

(١) فانه لايحب الا ما يحبه الله : أ

ولما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح ، علمنا : أنه ليس الغرض من هـذا الخبر : ذكر أمر الامامة ٠

وأما الشبهة الثالثة عشرة : فجوابهـا : ان هـذا الخبر من باب ألآحاد ـ على مامر تقريره فيما تقدم ـ سلمنا صحته ٠ لكن لانسلم أن هارون عليه السلام كان بحيث لو بقى ، لكان خليفة لموسى عليه السلام

قوله : « لأنه استخلفه ، فلو عزله ، كان ذلك اهانة فى حـق هارون » قلنا : لانسلم ٠ فلم لايجوز أن يقال : ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين ، فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان ٠

وبالجملة : فهم مطالبون باقامة الدليل على لزوم النقصان عند انتهاء هذا الاستخلاف ، بل هذا بالعكس أولى ٠ لأن من كان شريك الانسان فى منصب ، ثم يصير نائبا له وخليفة له ، كان ذلك يوجب نقصان حاله ٠ فاذا أزيلت تلك الخلافة ، زال ذلك النقصان ، وعـاد ذلك الكمال ٠ سلمنا : أن هارون كان بحيث لو عاش ، لكان خليفة له بعد وفاته ، لكن لم قلتم : ان قوله : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » يتناول جميع المنازل ٠ ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم وحسن ادخال لفظى الكل والبعض عليه ٠

وأما الشبهة الرابعة عشرة : وهى أنـه عليه السـلام استخلفه فى غزاة تبوك ٠ فنقول : لم لايجوز أن يقال : ذلك الاستخلاف كان مقدرا بمدة ذلك السفر ، فلا جرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تـلك المدة ٠ وأيضا : فانه معارض باستخلاف النبى عليه السلام أبا بكـر حال مرضه فى الصلاة ٠ فان أنكروا ذلك أنكرنا ذلك ٠

وأما الشبهة الخامسة عشرة : وهى التمسك بالمطاعن فى أبى بكر وعمر وعثمان ٠ فجوابها : ان ماذكرناه من الدلائل على امامة أبى بكر رضى الله عنه ، دلائل يقينية ٠ وما ذكرتموه من المطاعن محتمل ٠ والمحتمل لايعارض اليقين ٠ والاستقصاء فى تلك التفاصيل لايليـق بهذا المختصر ٠ وبالله التوفيق ٠

الفصـــل الخـــامس

فـى

بيان ان أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو ؟

مذهب أصحابنا : أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو أبو بكر - رضى الله عنه - وهو قول قدماء المعتزلة .

ومذهب الشيعة : أنه على بن أبى طالب - رضى الله عنه - وهو قول أكثر المتأخرين من المعتزلة .

أما أصحابنا : فقد تمسكوا بقوله تعالى : « وسيجنبها الأتقى » (الليل ١٧) وبقوله عليه السلام : « والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين ، أفضل من أبى بكر » وكل ذلك قد مضى تقريره فى الفصل المتقدم .

وأما الشيعة فقد احتجوا على أن عليا أفضل الصحابة بوجوه :

الحجة الأولى : التمسك بقوله تعالى : « فقل : تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم » (آل عمران ٦١) وثبت بالأخبار الصحيحة : أن المراد من قوله « وأنفسنا » هو على . ومن المعلوم أنه يمتنع أن تكون نفس « على » هى نفس « محمد » بعينه . فلابد وأن يكون المراد : هو المساواة بين النفسين . وهذا يقتضى أن كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب ، فقد حصل مثله لعلى .

ترك العمل بهذا فى فضيلة النبوة ، فوجب أن تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة . ثم لاشك أن محمدا عليه السلام كان أفضل الخلق فى سائر الفضائل ، ولما كان «على» مساويا فى تلك الفضائل ، وجب أن يكون أفضل الخلق ، لأن المساوى للأفضل يجب أن يكون أفضل .

الحجة الثانية : التمسك بخبر الطير . وهو قوله عليه السلام : « اللهم ائتنى بأحب الخلق اليك ، يأكل هذا الطير معى » والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم .

الحجة الثالثة : ان عليا رضى الله عنه كان أعلم الصحابة ، والأعلم أفضـــل .

انما قلنا : انه كان أعلم الصحابة للاجمال والتفصيل . أما الاجمال فهو أنه لانزاع أن عليا كان فى أصل الخلقة فى غاية الذكاء والفطنة ، والاستعداد للعلم . وكان محمد عليه السلام أفضل العقلاء ، وأعـلم العلماء . وكان على غاية الحرص فى طلب العـلم ، وكان محمد عليه السلام فى غاية الحرص فى تربية « على » وفى ارشـاده الى اكتساب الفضائل .

تم ان عليا رضى الله عنه نشأ من أول صغره فى حجر محمد عليه السلام ، وفى كبره صار ختنا له . وكان يدخل عليه فى كل الأوقات . ومن المعلوم : أن التلميذ اذا كان فى غاية الذكاء ، والحرص عـلى النقل (١) وكان الأستاذ فى غـاية الفضل ، وفى غاية الحرص على التعليم . ثم ان اتفق لمثل هذا التلميذ أن اتصل بخدمة هذا الأستاذ من زمان الصغر ، وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلا فى كل الأوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ فى العلم مبلغا عظيما .

وهذا بيان اجمالى فى أن عليا كان أعلم الصحابة . وأما أبو بكر فانه انما اتصل بخدمته عليه السلام فى زمان الكبر . وأيضا : ما كان يصل الى خدمته فى اليوم والليلة الا زمانا يسيرا ، أما على فانه اتصل بخدمته فى زمان الصغر ، وقد قيل : « العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر ، والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر » فثبت بما ذكرنا : أن عليا كان اعلم من أبى بكر ـ

---

(١) التعلم (ب)

وأما التفصيل ، فيدل على ذلك وجوه :

الأول : قوله عليه السلام : « أقضاكم على » والقضاء محتاج الى جميع أنواع العلوم ، فلما رجحه على الكل فى القضاء ، لزم أنه رجحه عليهم فى جميع العلوم ، وأما سائر الصحابة ، فقد رجح كل واحد منهم على غيره ، فى علم واحد ، كقوله عليه السلام : « أفرضكم زيد بن ثابت ، وأقرأكم أبى »

والثانى : ان أكثر المفسرين سلموا أن قوله تعالى : « وتعيها أذن واعية » (الحاقة ١٢) نزل فى حق على رضى الله عنه ، وتخصيصه بزيادة الفهم يدل على اختصاصه بمزيد العلم ،

الثالث : روى أن عمر رضى الله عنه أمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر ، فنبهه على رضى الله عنه ، وقال له : الآية « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » (الأحقاف ١٥) مع قوله : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » (البقرة ٢٣٣) على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، فقال عمر : « لولا على ، لهلك عمر » وروى أن امرأة أقرت بالزناء ، وكانت حاملا ، فأمر عمر برجمها ، فقال على : « ان كان لك سلطان عليها ، فماسلطانك على ما فى بطنها ؟ » فترك عمر رجمها ، وقال : « لولا على ، لهلك عمر »

فان قيل : لعل عمر أمر برجمها من غير تفحص عن حالها ، فظن انها ليست بحامل ، فلما نبهه على رضى الله عنه ترك رجمها ،

قلنا : هذا يقتضى أن عمر رضى الله عنه ما كان يحتاط فى سفك الدماء ، وهذا أشر من الأول ،

وروى أيضا : أن عمر قال يوما على المنبر : « ألا لاتغالوا فى مهور النساء ، فمن غالى فى مهر امرأة جعلته فى بيت المال » فقامت عجوز وقالت : ياأمير المؤمنين أتمنع عنا ما أحله الله لنا ؟ قال تعالى : « وان أردتم استبدال زوج مكان زوج ، وآتيتم احداهن قنطارا ،

فلا تأخذوا منه شيئا » (النساء ٢٠) فقال عمر رضى الله عنه : كل الناس أفقه من عمر ، حتى المخدرات فى البيوت » فهذه الوقائع وقعت لغير على . ومثلها لم يتفق لعلى .

الرابع : نقل عن على رضى الله عنه أنه قال : « والله لو كسرت لى (١) الوسادة ، ثم جلست عليها ، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الانجيل بانجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم . والله مامن آية نزلت فى بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا أرض ولا ليل ولا نهار ، الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفى أى شىء نزلت »

طعن « أبو هاشم » فى هذا . وقال : « التوراة منسوخة . فكيف يجوز الحكم بها ؟ »

الجواب عنه من وجوه :

الأول : لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الأحكام المنسوخة على التفصيل ، وبالأحكام الناسخة لها الواردة فى القرآن .

والثانى : لعل المراد : أن قضاة اليهود والنصارى متمكنون من الحكم والقضاء على وفق أديانهم ، بعد بذل الجزية . فكان المراد : أنه لو جاز للمسلم ذلك ، لكان هو قادرا عليه .

والثالث : لعل المراد يستخرج من التوراة والانجيل نصوصا دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم . فيكون ذلك أقوى فى التمسك بها على اليهود والنصارى .

الرابع : انا نتفحص عن أحوال العلوم . وأعظمها علم الأصول . وقد جاء فى خطب أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر وأحوال المعاد ، ما لم يأت فى كلام سائر الصحابة .

---

(١) ألقيت : ب

وأيضا : فجميع فرق المتكلمين ينتهى آخر نسبهم فى هذا العلم اليه . أما المعتزلة فهم ينسبون أنفسهم اليه ، وأما الأشعرية فكلهم منتسبون الى « الأشعرى » وهو كان تلميذا لـ « أبى على الجبائى » المعتزلى . وهو منتسب الى أمير المؤمنين « على بن أبى طالب » ـ رضى الله عنه ـ وأما الشيعة . فانتسابهم اليه ظاهر . وأما الخوارج . فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون الى أكابرهم . وأولئك الأكابر كانوا تلامذة على بن أبى طالب رضى الله عنه .

فثبت : أن جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم كانوا تلامذة على بن أبى طالب رضى الله عنه . وأفضل فرق الأمة هم الأصوليون ، فكان هذا منصبا عظيما فى الفضل .

ومنها : علم التفسير ـ وابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذ على ـ ومنها : علم الفقه : وكان فيه فى الدرجة العالية . ولهذا قال عليه السلام : « أقضاكم على » وقال على : « لو كسرت لى الوسادة لحكمت لأهل التوراة بتوراتهم » على ما نقلناه . ومنها : علم الفصاحة . ومعلوم أن واحدا من الفصحاء الذين بعده ، لم يدركوا درجته ، ولا القليل من درجته . ومنها : علم النحو . ومعلوم أنه انما ظهر منه . وهو الذى أرشد « أبا الأسود الدؤلى » اليه . ومنها : علم تصفية الباطن . ومعلوم أن نسب جميع الصوفية ينتهى اليه . ومنها : علم الشجاعة وممارسة الأسلحة . ومعلوم أن نسبة هذه العلوم ينتهى اليه .

فثبت بما ذكرنا : أنه رضوان الله عليه كان أستاذ العالمين بعد محمد عليه السلام فى جميع الخصال المرضية ، والمقامات الحميدة الشريفة .

واذا ثبت أنه كان أعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وجب أن يكون أفضل الخلق بعد الرسول .: لقوله تعالى : « قل : هل يستوى الذين يعلمون ، والذين لايعلمون » (الزمر ٩)

وقوله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم . والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة ١١)

الحجة الرابعة : فى بيان أن عليا أفضل الصحابة : أن عليا كان أكثر جهادا من أبى بكر فوجب أن يكون أفضل منه . اما انه كان أكثر جهادا منه . فالأمر فيه ظاهر ، لمن قرأ كتب السير ، وأما أنه من كان أكثر جهادا ، كان أفضل ، لقوله تعالى : « وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » (النساء ٩٥)

لايقال : لم لايجوز أن يكون المراد من هذا الجهاد : جهاد النفس . كما قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا ، لنهدينهم سبلنا » ؟ (العنكبوت ٦٩)

لأنا نقول : ان قوله « على القاعدين » يدل على أن المراد من ذلك الجهاد مع أعداء الدين .

الحجة الخامسة : التمسك بقصة فتح خيبر . قالوا روى أنه عليه السلام بعث أبا بكر الى خيبر ، فرجع منهزما ، ثم بعث عمر فرجع أيضا منهزما . وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبات مهموما . فلما أصبح خرج الى الناس . ومعه الراية . فقال : « لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ، ويحبه الله ورسوله . كرارا غير فرار » فتعرض لها المهاجرون والأنصار ، فقال النبى عليه السلام « أين على ؟ » فقيل : انه أرمد العينين . فدعا له ، وتفل فى عينيه ، ثم دفع اليه الراية .

ثم قالوا : هذا الحديث وكيفية هذه الواقعة يدلان على أن ما وصف به النبى صلى الله عليه وآله وسلم عليا ، لم يكن ثابتا فى أبى بكر وعمر ، لأنهما رجعا منهزمين ، وغضب الرسول عليه السلام من ذلك . ثم قال : « لأعطين الراية رجلا » من صفته كذا وكذا . وهذا يوجب أن شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلا ، لأولئك الذين غضب عليهم ، ألا ترى أن ملكا حصيفا ، لو أرسل رسولا الى غيره فى مهم ، ففرط

الرسول فى أداء تلك الرسالة ، فغضب الملك لذلك . وقال : لأرسلن غدا رسولا حصيفا حسن القيام بأدائها . لكان يعلم كل عاقل : أن الذى وصف به الرسول الثانى وأثبته له ، ليس موجودا فى الأول . وليس هـذا من باب دليل الخطـاب . وانما هـو استدلال بكيفية ما جـرت الأحوال عليه .

الحجة السادسة : ايمـان على رضى الله عنـه كان قبل ايمـان أبى بكر رضى الله عنه . واذا كان كذلك ، كان أفضل من أبى بكر - أما المقدمة الأولى فتدل عليها وجوه :

أحدها : ما روى أن عليا قال على المنبر : « أنا الصديق الأكبر ، آمنت قبل أن آمن أبو بكر ، وأسلمت قبل أن أسلم أبو بكر » ثم قالوا : انه ادعى ذلك فى مجمع الناس وما كذبوه . فدل ذلك على أن هـذا المعنى كان ظاهرا فيهم .

وثانيها : روى سلمان الفارسى أن النبى عليه السلام قال : « أولكم ورودا على الحوض (١) على بن أبى طالب »

وثالثها : روى أنس قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يـوم الاثنين ، وأسـلم على رضى الله عنه يـوم الثلاثاء ، وعن عبد الله بن الحسن (٢) قال كان أمير المؤمنين على بن أبى طالب يقول : « أنا أول من صلى ، وأول من آمن بالله ورسوله ، ولم يسبقنى الى الصلاة الا نبى الله »

ورابعها : ان كون ايمان « على» قبل ايمان « أبى بكر » أقرب الى العقل . وذلك لأن عليا كان ابن عم محمد ، وفى داره ، ومختصا به . وأما أبو بكر فانه كان من الأجانب ، ويبعد غاية البعد أن يعرض الانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الأجانب والأباعد ، قبل عرضها

---

(١) ورودا على الحوض اسلاما ... الخ : ب

(٢) الحسين : ب

على الأقارب المختصين به غاية الاختصاص . لا سيما والله تعالى يقول : « وأنذر عشيرتك الأقربين » (الشعراء ٢١٤)

لايقال : الدليل على أن اسلام أبى بكر كان قبل اسلام « على » لقوله عليه السلام : « ماعرضت الاسلام على أحد الا وله فيه كبوة ، غير أبى بكر ، فانه لم يتلعثم »

وجه الاستدلال به : هو أن النبى عليه السلام بين أن أبا بكر لم يتوقف فى قبول الاسلام ، فلو تأخر اسلامه عن اسلام غيره ، لم يكن ذلك التأخر بسبب توقف أبى بكر . لأن الحديث دل على أنه لم يتوقف ، فوجب أن يكون ذلك لأجل أنه عليه السلام قصر فى عرض الاسلام عليه . وذلك يفضى الى الطعن فى الرسول عليه السلام وانه باطل .

فعلمنا : أن الرسول ما توقف فى عرض الاسلام عليه . وهو لم يتوقف فى قبوله البتة . أما على . فان هذا الحديث يقتضى أنه كان له كبوة توقف فى قبول الاسلام وهذا يدل على أن اسلام أبى بكر كان سابقا على اسلام على .

سلمنا : أن اسلام على كان سابقا على اسلام أبى بكر ، الا أنا نقول : ان عليا حين أسلم كان صبيا . بدليل الشعر المنقول عن على رضى الله عنه أنه قال :

سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما ، بلغت أوان حلمى

وأبو بكر أسلم حين كان بالغا عاقلا . والناس قد اختلفوا فى صحة اسلام الصبى . وكيف كان فلاشك أن اسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال ، أفضل (١) من اسلام الصبى الذى لايكون بالغا .

سلمنا : أن عليا رضى الله عنه كان بالغا وقت اسلامه ، الا أنه لاشك أنه فى ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولا محترما ولا مقبول القول ، بل كان كالصبى الذى يكون فى البيت . فما كان

---

(١) أنفع : ا

يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة فى الاسلام. فأما ابو بكر فانه كان شيخا محترما أجنبيا ، فحصل للاسلام بسبب اسلامه قوة وشوكة . فكان اسلام أبى بكر افضل من اسلام على .

لأنا نقول : أما الخبر الذى تمسكتم به فى اثبات أن اسلام ابى بكر سابق على اسلام على ، فهو من باب الآحاد ، ولا يفيد العلم .

وقوله : « ان عليا حين أسلم ما كان بالغا »

قلنا : الجواب عنه من وجهين :

الأول : لانسلم أنه أسلم قبل البلوغ . ويدل عليه : أن سن على كان بين خمس وستين سنة ، والنبى عليه السلام كان قد بقى بعد الوحى ثلاثة وعشرين سنة ، وعلى بقى بعد النبى عليه السلام قريبا من ثلاثين سنة . فان أسقطنا مدة ثلاث وخمسين سنة من ست وستين سنة ، بقى ثلاث عشرة سنة . فاذا كان على بن أبى طالب وقت نزول الوحى على النبى عليه السلام فيما بين اثنتى عشرة سنة وبين ثلاث عشرة سنة . وبلوغ الانسان فى هذا السن ممكن ، علمنا : أن كون على بالغا وقت نزول الوحى على النبى عليه السلام أمر ممكن . واذا ثبت الامكان وجب الحكم بوقوعه ، لما روى أن النبى عليه السلام قال لفاطمة رضى الله عنها : « زوجتك أقدمهم اسلاما ، وأكثرهم علما » ولو قلنا : انه ما كان بالغا حال ما أسلم لم يصح هذا الكلام .

الوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال : هب أن عليا ما كان فى ذلك الوقت بالغا ، لكن لا امتناع فى وجود اسلام صبى كامل العقل قبل سن البلوغ . ولهذا المعنى حكم « أبو حنيفة » ـ رحمه الله ـ بصحة اسلام الصبى على هذا التقدير ، فصدور الاسلام عن « على » وقت الصبا يدل على فضله من وجهين :

---

(١) فى ب :

أحدهما : ان الغالب على طبع الصبيان الميل الى الأبوين ، ثم ان عليا خالف الأبوين وأسلم ، فكان هذا من فضائله .

وثانيهما : ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب ، فأما النظر والفكر فى دلائل التوحيد والنبوة ، فغير لائق بهم . فكان اشتغال « على » بالنظر والفكر فى دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب فى زمان الصبا ، من أعظم الدلائل على فضيلته . فانه كان فى زمان صباه مساويا للعقلاء الكاملين .

قوله : « حصل بسبب اسلام أبى بكر شوكة ، ونوع من القوة ، ولم يحصل بسبب اسلام على البتة شىء من القوة »

قلنا : هذا الفرق انما يظهر لو ثبت أن أبا بكر كان محترما موقرا فيما بين الخلق قبل دخوله فى الاسلام . وهذا ممنوع . واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذى ذكرتم . فثبت بما ذكرنا : أن اسلام على كان متقدما على اسلام أبى بكر .

واذا ثبت هذا وجب أن يقال : ان عليا أفضل من أبى بكر . لقوله تعالى : « والسابقون السابقون . أولئك المقربون » (الواقعة ١٠ ـ ١١) ولقوله تعالى فى مدح الأنبياء « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » (الأنبياء ٩٠)

الحجة السابعة : لاشك أن عليا كان من أولى القربى لمحمد عليه السلام وحب أولى القربى : واجب . لقوله تعالى « قل : لاأسئلكم عليه أجرا ، الا المودة فى القربى » (الشورى ٢٣) وأما أبو بكر فانه ليس كذلك . والذى يجب حبه على جميع المسلمين فهو أفضل ممن لايكون كذلك .

الحجة الثامنة : قوله تعالى : « فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين » (التحريم ٤) والمفسرون قالوا : المراد بصالح المؤمنين :

على بن أبى طالب : والمراد من المولى ههنا : هو الناصر . لأن المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هذا المعنى . واذا ثبت هذا فنقول : هذا يدل على فضيلة على رضى الله عنه من وجهين :

الأول : ان لفظ هو فى قوله تعالى : « فان الله هو مولاه » . يفيد الحصر فيكون المعنى : ان محمدا عليه السلام لاناصر له ، الا الله ، وجبريل ، وعلى - رضى الله عنه - ومعلوم أن نصرة محمد - عليه السلام - من أعظم مراتب الطاعات .

والثانى : انه تعالى بــدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث بذكر على رضى الله عنه . وهذا منصب عال .

الحجة التاسعة : ان عليا رضى الله عنه كان هاشميا . والهاشمى أفضل من غير الهاشمى .

والمقدمة الأولى متواترة . والثانية . يدل عليها : قوله عليه السلام « ان الله اصطفى من ولد اسمعيل : قريشــا . واصطفى من قريش : هاشما »

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام « من كنت مولاه فعلى مولاه » ولفظ المولى فى حق محمد عليه السلام لاشــك أنــه يفيد أنــه كــان مخدوما للكل ، وصاحب الأمر فيهم . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال فى على : انه أيضا مخدوم لكل الأمة ونافذ الحكم فيهم . وهذا يوجب كونه افضــل الخلــق . والذى يــدل على أنه يفيد المعنى الذى ذكرناه : ما نقل أن النبى عليه السلام لما ذكر هذا الكلام ، قال عمر لعلى : « بخ بخ يا على . أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة »

الحجة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » وهارون كان أفضــل من كل أمة موسى ، فوجب أن يكون على افضل من كل أمة محمد عليه السلام .

الحجة الثانية عشرة : انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه . وروى أن عليا قال فى مواضع كثيرة : « **أنا عبد الله ، وأخو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . لايقولها أحد بعدى الا كذاب . أنا الصديق الأكبر ، وأنا الفاروق الأعظم . أنا الذى يفرق بين الحق والباطل** »

وانما قلنا : ان المؤاخاة تدل على الأفضلية . لأن المؤاخاة مظنة المساواة فى المنصب ، وكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر . ولما كان محمد عليه السلام أفضل من الكل ، كان القائم مقامه كذلك .

الحجة الثالثة عشرة : ماروى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال فى « حرقوص » (١) شر الخلق وهو ذو الثدية ـ « يقتله خير الخلق » وفى رواية أخرى : « يقتله خير هذه الأمة » وكان قاتله على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه .

الحجة الرابعة عشرة : قال النبى عليه السلام لفاطمة : « ان الله تعالى اطلع على أهل الدنيا فاختار منهم أباك ، فاتخذه نبيا ، ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك »

الحجة الخامسة عشرة : قالت عائشة رضى الله عنها : كنت عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذ اقبل على . فقال : « هذا سيد العرب » قالت : فقلت بأبى أنت وأمى ألست سيد العرب ؟ فقال : « انما أنا سيد العالمين . وهو سيد العرب »

الحجة السادسة عشرة : روى (٢) أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « ان أخى ووزيرى وخير من أتركه بعدى ، الذى يقضى دينى ، وينجز وعدى : على بن أبى طالب »

---

(١) فى ذى الثدية يقتله . الخ : ا

(٢) روى أنس : ب

الحجة السابعة عشرة : روى (١) ابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : « على خير البشر . من أبى فقد كفر »

الحجة الثامنة عشرة : ان عليا لم يكفر بالله تعالى ، وان أبا بكر كان فى زمان الجاهلية كافرا . واذا ثبت هذا فنقول : ان عليا كان أكثر تقوى من أبى بكر ، لأن من كان مؤمنا أبدا ، لابد وأن يكون أكثر تقوى ممن كان كافرا ، ثم صار مؤمنا . والاتقى أفضل . لقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣)

الحجة التاسعة عشرة : روى أحمد والبيهقى فى فضائل الصحابة قال « من أراد أن ينظر الى آدم فى فضله ، والى نوح فى تقواه ، والى ابراهيم فى حلمه ، والى موسى فى هيبته ، والى عيسى فى عبادته ، فلينظر الى على بن أبى طالب »

ظاهر هذا الحديث : يدل على أن عليا كان مساويا لهؤلاء الأنبياء فى هذه الصفات . ولاشك أن هؤلاء الانبياء كانوا أفضل من أبى بكر وسائر الصحابة . والمساوى للأفضل أفضل ، فوجب أن يكون على أفضل منهم .

الحجة العشرون : اعلم أن الفضائل اما نفسانية واما بدنيه واما خارجية . **أما الفضائل النفسانية فهى مصورة فى نوعين : العلمية والعملية .**

أما العلمية :

فقد دللنا على أن علم « على » ـ كرم الله وجهه ـ كان أكثر من علم سائر الصحابة . ومما يقوى ذلك : ما روى أن عليا رضى الله عنه قال : « علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألف باب من العلم ، فانفتح لى من كل باب ألف باب »

---

(١) هذه الحجة من ب

واما الفضائل النفسانية العملية . فاقسام :

منها : العفة والزهد . وقد كان فى الصحابة جمع من الزهاد ، ك « أبى ذر » و « سلمان » و « أبى الدرداء » وكلهم كانوا فيه تلامذة على رضى الله عنه . ومنها : الشجاعة . وقد كان فى الصحابة جماعة شجعان ك « أبى دجانه » و « خالد بن الوليد » وكانت شجاعته أكثر نفعا من شجاعة الكل . ألا ترى أن النبى عليه السلام قال يوم الأحزاب : « لضربة على ، خير من عبادة الثقلين » . وقال على بن أبى طالب : « والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ، لكن بقوة رحمانية » (١)

ومنها : السخاوة . وقد كان فى الصحابة جمع من الأسخياء . وقد بلغ اخلاصه فى سخاوته الى أنه أعطى ثلاثة أقراص . فأنزل الله تعالى فى حقه : « ويطعمون الطعام على حبه : مسكينا ويتيما وأسيرا » ومنها : حسن الخلق . وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا . وقد بلغ فيه الى حيث ينسبه أعداؤه الى الدعابة . ومنها : البعد عن الدنيا . وظاهر أنه كان رضى الله عنه مع انفتاح ابـــواب الدنيا عليه ، لم يظهر التنعم والتلذذ . وكان مع غاية شجاعته اذا شرع فى صلاة التهجد ، وشرع فى الدعوات والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه أحد ممن جاء بعده من الزهاد . ولما ضربـــه « ابن ملجم » قال : « فزت . ورب الكعبة »

وأما الفضائل البدنية :

فمنها : القوة والشدة . وكان فيهما عظيم الدرجة ، حتى قيل : انه كان يقطع الهام قطع الأقلام . ومنها : النسب العالى . ومعلوم : أن أشرف الأنساب هو القرب من رسول الله . وهو كان أقرب الناس فى النسب الى رسول الله صلى عليه وآله وسلم . وأما العباس . فـــانه وان كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، الا أن العباس كان

---

(١) الهية : ا

أخا لعبدالله ، والد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، من الأب ، لا من الأم ٠ وأما أبو طالب فانه كان أخا لعبد الله والد رسول الله من الأب والأم ٠

وأيضا : فان عليا كان هاشميا من الأب والأم ٠ لأنه : على بن أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم ٠ وأيضا : أم على بن أبى طالب : فاطمة بنت أسد بن هاشم ٠ ومنها : المصاهرة ولم يكن لأحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له ٠

وأما « عثمان » فهو وان شركه فى كونه صهرا للرسول ، الا أن أشرف أولاد الرسول هو فاطمة ٠ ولذلك قال عليه السلام : « سيد نساء العالمين أربع » وعدها : منهن ٠

ولم يحصل مثل هذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان ٠ ومنها : أنه لم يكن لأحد من الصحابة أولاد يشاركون أولاده فى الفضيلة ، كالحسن والحسين ــ وهما سيدا شباب أهل الجنة ــ ولداه ٠

ثم انظر الى أولاد الحسن مثل الحسن ــ المثنى والمثلث ــ وعبد الله بن المثنى ، والنفس الزكية ٠ والى أولاد الحسين ٠ مثل : زين العابدين ، والباقر ، والصادق ، والكاظم ، والرضا ٠ فان هؤلاء الأكابر يقر بفضيلتهم وعلو درجتهم ، كل مسلم ٠

ومما يدل على علو شانهم : أن أفضل المشايخ وأعلاهم درجة ، هو « أبو يزيد البسطامى » وكان (١) نشأ فى دار جعفر الصادق ، وأما معروف الكرخى ، فانه أسلم على يد على ابن موسى الرضا (٢) وكان بواب داره ٠ وبقى على هذه الحالة الى آخر عمره ٠ ومعلوم أن أمثال هذه الأولاد ، لم يتفق لأحد من الصحابة ٠

ولو أخذنا فى الشرح والاطناب لطال الكلام ٠

---

(١) سقاء : ب

٢) على يد موسى الرضا : ا

فهذا مجموع دلائل من قال بتفضيل أمير المؤمنين على بن أبى طالب قال أصحابنا .

أما التمسك فى التفضيل بقوله تعالى : « وأنفسنا وأنفسكم » (آل عمران ٦١)

فالجواب عنه : لانسلم أنه مخصوص بعلى ، بل يروى أنه دخل فية جميع أقربائه وخدمه . ثم ان التمسك به معارض بقوله للأشعريين : « هم منى وأنا منهم » .

وأما الثانى : وهو التمسك بخبر الطير . فالاعتراض عليه : أن نقول : قوله « بأحب خلقك » يحتمل أن يكون أحب خلق الله فى جميع الأمور ، أو يكون أحب خلق الله فى شىء معين . والدليل على كونه محتملا لهما : أنه يصح تقسيمه اليهما . فيقال : اما أن يكون أحب خلقه اليه فى كل الأمور ، أو يكون حب خلقه اليه فى هذا الأمر الواحد . وما به الاشتراك غير مابه الاشتراك ، وغير مستلزم له . فاذن هذا اللفظ لايدل على كونه أحب الى الله تعالى فى جميع الأمور فاذن هذا اللفظ لايدل الا على أنه أحب اليه فى بعض الأمور . وهذا يفيد كونه أزيد ثوابا من غيره فى بعض الأمور ، ولايمتنع كون غيره أزيد ثوابا منه فى أمر آخر . فثبت : أن هذا لايوجب التفضيل . وهذا جواب قوى .

أما الحجة الثالثة : وهى أن عليا كان أعلم ـ

قلنا : لم لايجوز أن يقال : انه حصل له هذه العلوم الكثيرة ، بعد أبى بكر . وذلك لأنه عاش بعده زمانا طويلا ، فلعله حصلها فى هذه المدة . فلم قلتم : انه فى زمان حياة أبى بكر كان أعلم منه .

وأما الحجة الرابعة ـ وهى قوله : « ان جهاد على كان أكثر » ـ

قلنا : الجهاد أقسام : منها : جهاد مع النفس . ومنها : جهاد مع العدو بالحجة ، والجواب عن الشبهة . ومنها : جهاد مع العدو

بالسيف والسنان . أما الجهاد مع النفس ، فلانسلم أن عليا كان أقوى فيه من أبى بكر . وأما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله ، فكان أمر أبى بكر فيه اتم . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لما أسلم أبو بكر اشتغل فى تلك الأيام بالدعوة الى الله تعالى ، فدعا الى الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون . وهؤلاء هم أكابر الصحابة ، وجاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أسلموا على يده . وحصل بسبب ذلك للاسلام قوة عظيمة ، فحصلت بسبب اسلام أبى بكر هذه القوة العظيمة . أما على فحين أسلم لم يصر اسلامه سببا لاسلام غيره . ومن المعلوم أن هذه الطاعة مما لايوازيها شىء من الطاعات .

الثانى : ان أبا بكر لما أسلم كان أبدا فى منازعة الكفار والمناظرة معهم . وبقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث عشرة فى مكة ، ثم انتقل الى المدينة . وبقى هناك سنة أخرى . ثم نزلت آية القتال وأبو بكر فى تلك المدة الطويلة فى مكة والمدينة كان فى الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما على فانه فى ذلك الوقت كان صغير السن ، وما كان يخالط القوم ثم ان بعد نزول آية القتال اشتغل على رضى الله عنه بقتال الكفار .

فثبت : أن ابتداء الجهاد كان لأبى بكر ، وآخره لعلى رضى الله عنهما .

وأما الحجة الخامسة ـ وهى قولهم : ان ايمان على سابق على ايمان أبى بكر ـ

قلنا : وقد ذكرنا أن الأخبار فيه متعارضة . وأخبارنا وان كانت من الآحاد ، فكذا أخباركم . وأيضا : فقد بينا : أن اسلام أبى بكر أثر فى قوة الاسلام أثرا عظيما ، وما كان اسلام غيره كذلك .

وأما الحجة السادسة ـ وهى التمسك بقصة خيبر ـ فجوابها : ان ذلك الكلام يفيد أن مجموع الصفات المذكورة فى مدح الثانى ، غير

حاصلة فى مدح الأول . فلما قال : « لأعطين الراية رجلا يحب ا
ورسوله ، ويحبه الله ورسوله . كرارا غير فرار » فهذا يدل على
هذا المجموع ما كان حاصلا لأبى بكر وعمر ، لأن كونه كرارا غ
فرار ما كان حاصلا فيهما . وكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما
وعدم كونه كرارا غير فرار لايوجب نقصانا فى الفضيلة . الا تـ
أن الأنبياء عليهم السلام افضـل من الملائكة عند الشـيعة ، مع أنا نق
أنه ليس للأنبياء من القدرة الحسية ، ذرة من القدرة التى للملائكة

وأما بقية الوجوه فهى أخبار ضعيفة ، وأمثالها موجودة
جانب أبى بكر ، على ما تشتمل عليه الكتب المصنفة ، فى هذا الج

فهذا تمام الكلام فى هذا الباب . والله أعلم (١) .

---

(١) المشـكلة التى فـرقت كلمة المسلمين واضـعفتهم . هى
الأحق بالملك على المسلمين جميعا ؟ ومن الأحق بقيادة الجيوش لن
الاسلام بين الأمم ؟ وقد ظهرت فى المسلمين فرق وكل فرقة . تدع
انهـا هى وحدهـا التى عرفت مراد الله من قـرآنه وسـنة نب
وهى التى تعمل به من سائر الفرق على الوجه الصحيح . كل فرقـ
تقول : انا الحق . وتقول : ومن عرف الحق يكون هو الأولى بقيا
الجيوش وهو الأحق بالملك . وكل فرقة تقول : ولأننا على الحق . ف
مخالفينا على الباطل . والمقيم على الباطل فاسق أو كافر والفا
والكافر تجب علينا محاربته ، كما يجب علينا قتال الكافر فكلا
يس على الحق الذى نعرفه .

هذه المشكلة واضحة من كتب فرق المسلمين . فالخوار
مخالفيهم وحاربوهم . والشيعة حاربوا السنيين ، والسنيون
مخالفيهم . بل وفرق من كل مذهب من هؤلاء المذاهب حاربت بعض
بعضا . على النظرية التى قلناها وهى : نحن نعرف الحق ونعم
بالحق . ومن يعرف الحق ويعمل به . فهو أحق بالملك على المسلم
جميعا .

وهذه المشكلة كانت عند علماء بنى اسرائيل . وقد فرقتهم وأضعفتهم
يصمدوا من بعد سليمان عليه السلام امام أعدائهم . فقد غلبهم ملك
، ولما أسسوا ملكا فى عهد المكابيين لم يدم ملكهم ، فقد غلبهم
وس وادريانوس . وذلك لأنهم انقسموا الى سامريين وعبرانيين .
برانيون انقسموا الى فريسيين وصدوقيين . والفريسيون انقسموا
، ربانيين وقرائين .

وفى المسلمين أهل السنة والشيعة . وكل منهما يريد السيطرة
، أخيه أولا ، قبلما يتوجه الى دعوة الأمم . فأيام التتار ساعد
لاكو الشيعة على احتلال بغداد لهزيمة السنيين . كما يقول السنيون
، كتبهم . ولما أوشك الشيعة على ملك المسلمين جميعا أيام الدولة
فوية ، أوعز السوريون وسنيون على السلطان سليم العثمانى ليحتل
ر والشام فيكون قوة هائلة تصد الشيعة عن التوغل فى بلاد السنيين .
م له النصر وتسلم مفاتيح الكعبة .

وفى أيامنا هذه . ظهر « آية الله الخميني » فى « ايران » ليكون
عيم الدينى للمسلمين الشيعة . ولما انتصر على أعدائه من الشيعة ،
لع الى العالم السنى ، فلم يجد فيه زعيما دينيا بارزا . وأراد أتباعه أن
دوا نفوذه الى البلاد السنية . ولما فعلوا . قام السنيون ضدهم
يادة « صدام حسين » رئيس « العراق » واستمرت الحرب سنوات ،
اعت فيها من المسلمين أموال ، وأزهقت نفوس ، وشردت أسر ،
ديار ، وتهدمت مدن ، وهذا كله بسبب من الأحق بالملك لأنه
الحق ويعمل به ؟

وحل هذه المشكلة يكون .

١ ــ بتوحيد كلمة المسلمين فى العالم على القرآن والسنة المفسرة

=

٢ ـ يعذر المسلم أخاه فى المسائل الخلافية

٣ ـ الغاء التصوف وهدم القباب والأضرحة ومنع التوسل الى الله بغير الله . وذلك لأن الشيعة لايثوبون الى الحق الا بالغاء التصوف . والقضاء على التصوف يقضى على فرق كثيرة يكفر بعضها بعضا منتسبون الى الشيعة والى أهل التصوف . وهذا يسهل الوحدة بين المسلمين .

٤ ـ عدم الأخذ بالأحاديث النبوية المروية بطريق الآحاد فى أمور العقائد . والاكتفاء فى العقائد بآيات القرآن . واذا لم نأخذ بها فى العقائد فان الشيعى لن يسب أبا بكر وعمر رضى الله عنهما . لأنهما ظالمان لعلى رضى الله عنه فى نظره بسبب أحاديث عنده قد رويت له أنهما ظلما وجارا ولم يعدلا .

ـ الأحق بامامة المسلمين لايكون هو العارف العامل . فكل مسلم يعرف دينه لأن الله يسر دينه لمن يريد أن يفهم . وفى الناس منافقون يظهرون كثرة الأعمال ويظهرون الغيرة على الدين لمآربهم وأغراضهم . وانما يكون هو الأكثر نفعا للمسلمين . فلو أن قرية من القرى الصغيرة أرادت أن تجعل عليها رئيسا من أبنائها . فانها تجعل الرئيس عليها من كان نفعه لأبنائها أكثر من غيره . ومادام الكل يصلى ويتعبد ويظهر النسك . والقلب لايعرفه الا الله وحده . فان الأحق بالملك والأحق بقيادة الجيوش لنشر الاسلام بين الأمم هو من يخدم وينفع . وبهذا تحل مشكلة المسلمين فى العالم .

المسألة الأربعون

في

ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في إثبات المطالب العقلية

وهي خاتمة الكتاب

العلم : اما تصور واما تصديق . والتصورات اما أن يقال : انها باسرها مكتسبة ، وهو باطل . لأنه يفضى الى الدور أو التسلسل . واما أن تكون كلها بديهية — وهو الذي أقول به — واما أن يكون بعضها بديهيا وبعضها كسبيا . والذى يدل على ما اخترته : هو أن التصور الذى يطلب اكتسابه . ان لم يكن مشعورا بـه أصلا ، كان الذهن غافلا عنه ، فيمتنع طلبه . وان كان مشعورا به ، كان تصوره حاضرا . فيمتنع ، لأن تحصيل الحاصل محال .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون مشعورا به من وجه دون وجه . والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص ؟ وأيضا : فهذه الحجة بعينها قائمة فى التصديقات ، فوجب أن لايكون شىء منها مكتسبا . وذلك باطل قطعا .

والجواب عن الأول : ان الوجه الذى صدق حكم العقل عليه ، بأنه مشعور به ، غير الوجه الذى صدق عليه حكم العقل ، بأنه غير مشعور به . لامتناع النقيضين . وحينئذ يرجع التقسيم فى ذينك الوجهين .

والجواب عن الثانى : لاشك أن التصور من حيث انه تصور ، غير التصديق ، من حيث انه تصديق . فعلى هذا : التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب .

لأنه يجوز فى العقل حصول هذه التصورات الأربعة بدون التصديق ٠ فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق ، ولكنه معلوم من حيث انه تصور وأما التصور فهو شيء واحد ٠ فيستحيل أن يكون معلوما من وجه ، مجهولا من وجه ٠ فظهر الفرق ٠

أما القدماء ٠ فقد احتجوا على قولهم : بأنا نجد من أنفسنا أنا نطلب تصور حقائق الأشياء ٠ كقولنا : ما الملك ؟ وما الروح ؟ وذلك يدل على أن التصورات قد تكون مكتسبة ٠

واعلم : أن الجواب عنه مبنى على مقدمة ٠ وهى : انه لايمكننا أن نتصور شيئا ، الا ماندركه باحدى الحواس الخمس ، أو نجده من النفس ٠ كالألم واللذة والفرح والغضب ، أو مايركبه العقل والخيال من أحد هذه الأمور ٠ كشجر من ياقوت ، وبحر من زئبق ٠

اذا عرفت هذا ، فنقول : قول القائل : ما الملك ؟ وما الروح ؟ معناه : أنك تشير بهذا اللفظ الى هذه الصورة الحاضرة فى الذهن ، فكان هذا الاستفهام فى تعيين المراد بهذا اللفظ ٠ وأما التصديقات ٠ فلاشك أنها قسمان : بعضها بديهية ، وبعضها كسبية ٠ ولاشك أن المكتسب انما يكتسب من تركيب البديهيات ٠ ولاشك أن أجلى البديهيات هو أن النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان ٠

فان قيل : أما أن النفى والاثبات لايجتمعان ، فهو ظاهر ٠ وأما أنهما لايرتفعان ٠ فليس فى غاية الظهور ، لم لايجوز أن تكون بينهما واسطة ؟

قلنا : العقل ما استحضر ماهية النفى والاثبات ، الا وجزم بأنه لا واسطة بينهما ٠ فالمراد من الاثبات : كل ماله تحقق وتعين وتميز فى نفسه ، وبالنفى ما لاتحقق له ولا تعين له ولاتخصص له البتة فى نفسه ٠

اذا عرفت هذا ، فنقول : تلك الواسطة ان كان لها تعين وتخصص

بوجه ما ، كان داخلا فى الاثبات ، وان لم يكن لهـا تحقق وتخصص أصلا ، كان داخلا فى طريق النفى .

فثبت : أنه لا واسطة بينهما .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه يتفرع على قولنا : النفى والاثبات لايجتمعان : مقدمات :

احداها : قولنا : الكل أعظم من الجـزء . والا لكان وجـــود الجزء الأخير معتبرا من حيث انه أحد أجزاء الكل ، وغير معتبر من حيث انه يكفى فى تحقق ذلك الكل : حصول الجزء الأخير : فيلزم أن يكون هذا الجزء معتبرا وغير معتبر . وهو محال . لانه يقتضى الجمع بين النفى والاثبات .

المقدمة الثانية : ان الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية .

وذلك لان تلك الأشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشىء ، كانت حقيقتها واحدة ولو لم تكن متساوية ، لما كانت حقيقتها واحدة . فيلزم : أن يكون حقيقتها واحدة ، وأن لاتكون حقيقتها واحدة . فيجتمع النفى والاثبات . وهاتان المقدمتان يخرج عليهما أكثر العلوم الباحثـة عن لواحق الكم المتصل ، ولواحق الكم المنفصل وكثيرا من المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم . وذلك أيضا فى الحقيقة بحث عن الكم المنفصل .

المقدمة الثالثة : ان حكـم الشىء حكم مثله . وذلك لأنه اذا دلت الدلالة على أن التعين الذى به الامتياز غير داخل فى المناط . فحينئذ لم يبق الا الماهية ، فلو صارت تلك المـاهية محكومـا عليها بحكم فى موضع ، ويسلب منها ذلك الحكم فى موضع آخر ، لزم اجتماع النفى والاثبات . وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية

المقدمة الرابعة : ان صور الأشكال القياسية متفرعة على مقدمـــة النفى والاثبات أما الشكل الأول . فلأن الأكبر لما ثبت لكل ماثبت لـه

الأوسط ٠ الا وسط ثابت للأصغر ، لزم ثبوت الأكبر للأصغر ٠ اذ لو لم يثبت مع أنا حكمنا بأن الأكبر ثبت لكل ماثبت له الاوسط لزم اجتماع النفى والاثبات ـ اما الشكل الثانى فلأن المحمول ثابت لأحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر ، فيلزم تباين الطرفين ٠ والا فقد اجتمع النفى والاثبات ٠ أما الشكل الثالث : فهو وهو أن الأصغر والأكبر لما التقيا فى الأوسط ، فلو حكمنا بالتباين ، لزم حصول الالتقاء ولا حصوله ، فيجتمع النفى والاثبات ٠ وأما الشرطى المتصل فهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم ، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم ٠ والا فلا لزوم ٠ وأما المنفصلة الحقيقية ، فيلزم من وجود أى طرفيها ، عدم الآخر ، ومن عدم أى طرفيها وجود الآخر ، تحقيقا لما ذكرنا من امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ٠ واذا عرفت هذه المقدمات (١) ظهر لك آن بها يتبين جميع العلوم ٠

المقدمة الخامسة : ان المفهوم من الالف مغاير للمفهوم من الباء فهما شيئان ٠ وتقريره يرجع الى تقرير تلك المقدمة ٠ فانه لما صح تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فلو كان (٢) واحدا ، لكان قد صدق عليه أنه معلوم وغير معلوم ٠ فيجتمع النفى والاثبات ٠ وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية ٠

المقدمة السادسة : قولنا : رأينا الذات تحركت بعد أن كانت ساكنة ٠ فلا بد وأن تكون الحركة والسكون زائدين على الذات ٠ وهذه أيضا ترجع الى ما ذكرناه ٠ لأن الذات باقية فى الحالتين ، وكل واحدة من هاتين الحالتين غير باقية فى الحالتين ٠ فلو كانت الذات هى نفس هاتين الحالتين ، لزم اجتماع النفى والاثبات ٠ وهذه هى المقدمة الجيدة القوية ٠

---

(١) التركيبات : ب

(٢) فلو كانا : ب

واعلم : أن ههنـــا مقدمتين يفــرع المتكلمون والفلاســـفة أكثر كلامهم (٣) عليهما :

المقدمة الأولى : مقدمة الكمال والنقصـان . كقولهم : هذه الصفة من صفات الكمال . فيجب اثباتها لله تعالى ، وهذه الصفة من صفات النقصان ، فيجب نفيها عن الله تعالى . وأكثر مذاهب المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة ، ثم تنشعب من هذه المقدمة ، مقدمة أخرى . وهى مقدمة الحسن والقبح . مثل أن يقال : هذا الفعل حسن ، فيجب فعله ، وهذا قبيح ، فيجب تركه . وهذه المقدمة كأنها أحد أنواع المقدمـــة الأولى . لأن الكمال والنقصان جنس تحته ثلاثة أنــواع : الكمال ، والنقصان فى الذات ، وفى الصفات وفى الأفعــال . والقبح والحسن عبارة عن الكمال والنقصان فى الأفعال .

اذا عرفت هذا فنقول : ان أكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة .

أما الكمال والنقصان فى الذات ، فلنذكر فيه مثالين :

الأول : ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه . فصاحب التنزيه يقول : لو كان جسما وجوهرا أو فى مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات . وهى ناقصة . ومشابهة الناقص نقصان ، فيلزم تنزيه الله تعالى عنه . والمجسم يقول : لو لم يكن متحيزا ولا مشارا الية بحسب الحس ولا فى المكان ، لكان مشابها للعدم . وهذا غاية النقصان ـ تعالى الله عنه ـ

والثانى : ما يتعلق بالرؤيه . فنقول : الشىء الذى لايرى ، يكون معدوما ـ وتعالى الله عنه ـ والمعتزلى يقول : الشىء الذى يرى ، يكون فى مقابلة الرائى ـ وتعالى الله عنه ـ

وأما الكمال والنقصان فى الصفات . فقالت المعتزلة : لو كان كلامه قديما أزليا أبديا ، لكن قد أمر مع أنه لامأمور ، وهو نقصان ـ وتعالى

---

(٣) مباحثهم : ب

الله عنه ــ وقال أهـل السنة : لو صار موصوفا بصفة بعد أن لم يكن موصوفا بها ، لكان قد تغير من النقصان الى الكمال ــ وتعالى الله عنه ــ

وأما الكمال والنقصان فى الافعـال : فقالت المعتزلة : لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وارادته ، لكان فاعلا للقبائح مريدا لها ــ وتعالى الله عنه ــ وقال أهل السنة : لو حدث فى ملكه مالا يكون فى قدرته وارادته ، لكان هذا قدحا فى كمال الهيته ــ وتعالى الله عنه ــ

وأما جميع مسائل الأغراض والاوامر والتكاليف على قـول المعتزلة ، فمتفرع على مقدمة الحسن والقبح .

وأمـا المقدمة الثـانية ــ وهى مقدمة الوجـوب والامكان ــ فهذه المقدمة فى غاية الشرف والعلو . وهى غايـة عقول العقلاء . قالوا : الموجود اما واجب أو ممكن . والممكن لابد له من موجب . وذلك الموجب لابد وأن يكون واجبا فى ذاته وفى صفاته ، اذ لو كان ممكنا ، لافتقر الى مؤثر آخر . أما المقدمة الأولى وهى أنه واجب لذاته .فهذا له لازمان :

الأول : أن يكون منزهـا فى حقيقته عن الكثرة ، ثـم يلزم من فردانيته فى ذاته ، أمران :

أحدهما : أن لايكون متحيزا . لأن كل متحيز منقسـم ، والمنقسم لايكون فرداً . ولما لم يكن متحيزا ، لم يكن فى جهة .

وثانيهما : أن لايكون واجب الوجود أكثر من واحد . اذ لو كان أكثر من واحد لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين . وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، فيلزم كون كل واحـد منهما فى نفسه مركبـا . وقد فرضناه فردا . هذا خلف .

الثانى : كون واجب الوجـود لذاته لايكون حـالا ولا محـلا . والا لعاد الافتقار .

* * *

المقدمة الثانية – وجوبه فى جميع صفاته السلبية والثبوتية –

قالوا : والدليل على أن الأمر كذلك : أن ذاته أن كفت فى تحقق تلك الصفة ، وجب دوامها بدوام الذات . وان لم تكف افتقرت ذاته فى تلك الصفة الى أمر آخر . ولابد بالآخرة من الانتهاء الى واجب لذاته . فيعود ما ذكرنا من أنه يلزم من دوام ذاته ، دوام تلك الصفة .

ثم ان الفلسفى يقول : ما لأجله كان مؤثرا فى غيره . اما أن يكون هو ذاته ، أو لوازم ذاته . فيلزم من دوام ذاته ، دوام مؤثريته ، ودوام أثره .

والمتكلم يقول : لما وجب فى الفعل أن يكون مسبوقا بالعدم ، لزم أن يقال : انه أوجد بعد أن لم يكن موجودا . فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الأثر ، والمتكلم يستدل بحال الأثر على المؤثر . والمعركة الكبرى والطامة العظمى فى هذا الموضع ، هى مقدمة الوجوب والامكان فى الذات والصفات . وبالله التوفيق .

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب .

ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن أكابر أهل البيت عليهم السلام – وهو « يامن أظهر الجميل ، وستر القبيح . يا من لم يؤاخذ بالجريمة ، ولم يهتك الستر . ياعظيم العفو ، ياحسن التجاوز ، ياباسط اليدين بالرحمة ، ياواسع المغفرة . يامفرج الكربة ، يامقيل العثرات ، ياكريم الصفح ، ياعظيم المن ، يامبتديا بالنعم قبل استحقاقها يا رباه ، ياسيداه ، ياغاية رغبتاه . يا الله . يا الله . أسالك أن تصلى على محمد ، وعلى آل محمد ، وأن لاتشوه خلقى بالنار ، وأن تعطينى خير الدنيا الآخرة ، وأن تفعل بى ما أنت أهله ، ولا تفعل بى ما انا أهله ، برحمتك يا أرحم الراحمين . والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على محمد وآله وصحبه . وسلم تسليما .

(تم كتاب الأربعين فى أصول الدين ·

للامام فخر الدين الرازي · محمد بن عمر · رضى الله عنه)

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت التاسع من رمضان سنة ألف وأربعمائة وتسع من الهجرة · الموافق الخامس عشر من ابريل سنة ألف وتسعمائة وتسع وثمانين من الميلاد فى مدينة القاهرة · فى قرية « ميت طريف » دقهلية · وأهديه الى رجل الخيرات بها : الاستاذ محمد ابراهيم الامام رمضان ·

مصححه فى المطبعة
محمد حجازى احمد السقا

كتب المحقق

(١) التـــاليف :

١ ـ اعجـاز القرآن ـ رد على كتاب « الفن القصصى فى القرآن الكريم » نشر الانجلو المصرية ٠

٢ ـ أقانيم النصارى ـ نشر دار الانصار بمصر ٠

٣ ـ بيان فساد بنى اسرائيل وعلوهم الكبير فى الأرض مرتين ـ نشر دار الانصار بمصر

٤ ـ نبوءة محمد فى الكتاب المقدس ـ نشر دار الفكر العـــربى بمصـــر ٠

٥ ـ لا نسخ فى القرآن ـ نشر دار الفكر العربى بمصر ٠

٦ ـ الله وصـفاته فى اليهودية والنصرانية والاسـلام ـ نشر دار النهضة العربية بمصر ٠

٧ ـ علم السحر بين المسلمين وأهـل الكتاب ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر ٠

٩ ـ دفاع عن انجيل برنابا ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر ٠

١٠ ـ المسيا المنتظر ـ نبى الاسلام ﷺ ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر ٠

١١ ـ نقد التوراة ـ أسفار موسى الخمســة ـ السامرية والعبرانية واليونانية ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر ٠

١٢ ـ تفسير انجيل برنابا ٠

١٣ ـ نقد الانجيل . (دخل فى كتاب المناظرة الحديثة ـ نشر مكتبة زهران بالقاهرة) .

١٤ ـ البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيـل ـ دار البيان العربى بمصر ـ جزءان .

١٥ ـ يوحنا المعمدان بين الاســلام والنصرانية ـ دار التراث العربى بمصر .

١٦ ـ الخوارج الحروريون ـ نشر الكليات الازهرية بمصر .

١٧ ـ بيركليت ـ اسم نبى الاسلام فى انجيل يوحنا ـ نشر مكتبة المطيعى بالقاهرة .

١٨ ـ تفسير الانفطار ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

(٢) كتب نسعى فى نشرها :

١ ـ اكبر مجاهد فى التاريخ الحديث ـ الشيخ رحمت الله الهندى ـ نشر الكليات الازهرية بمصر .

٢ ـ المدرسة الصولتية التى أسسها الشيخ رحمت الله الهندى فى مكة المكرمة ـ نشر دار الانصار بمصر .

(٣) التحقيق :

١ ـ التوراة السامرية (النص العربى) نشر دار الانصار بمصر .

٢ ـ يقظة أولى الاعتبار مما ورد فى ذكر النار وأصحاب النار ـ تاليف العلامة صديق حسن خان ـ نشر مكتبة دار الحديث بمصر .

٣ ـ شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل تاليف الامام الجوينى امام الحرمين ـ نشر الكليات الازهرية ودار الافتاء فى المملكة العربية السعودية .

٤ ـ اظهار الحق (كتاب فى علم مقارنة الاديان) تاليف الامام العلامة الشيخ رحمت الله الهندى ـ نشر دار التراث العربى بمصر ـ جزءان .

٥ ـ الاعلام بما فى دين النصارى من الفساد والاوهام واظهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام ـ تاليف الامام القرطبى ؟ ـ نشر دار التراث العربى بمصر ـ أربعة أجزاء

٦ ـ العقيدة النظامية ـ تاليف الامام الجوينى ، امام الحرمين ـ نشر الكليات الازهرية بمصر .

٧ ـ الفصل فى الملل والاهواء والنحل ـ تأليف الامــام العلامة ابن حزم الاندلسى (الجزء الخاص بنقد التوراة والانجيل) تحـت عنوان « أهل الكتاب » لابن حزم الاندلسى ٠

٨ ـ هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى ـ تأليف الامــام العلامة ابن قيم الجوزية ـ نشر المكتبة القيمة بمصر ٠

٣

٩ ـــ منظومة الامام الابوصيرى فى الرد على النصارى واليهود ـ تأليف الامام البوصيرى ـ نشر مكتبة المدينة المنورة بمصر ٠

١٠ ـ التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة ـ تأليف الامام القرطبى المفسر ـ نشر الكليات الازهرية بمصر ـ جزءان ٠

١١ ـ النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين ـ تأليف الامام العلامة ابن حزم الاندلسى ـ نشر الكليات الأزهرية بمصر ٠

١٢ ـ السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام ـ نشر دار التراث العربى بمصر ٠

١٣ ـ نفخ الروح والتسوية ـ تأليف الامــام العــلامة أبى حامد الغزالى ـ نشر مكتبة المدينة المنورة بمصر ٠

١٤ ـ النصيحة الايمـانية فى فضـيحة الملة النصرانية ـ تأليف نصر بن يحيى ـ نشر الكليات الازهرية ٠

١٥ ـ على التوراة ٠ تأليف الباجى الشافعى ـ نشر دار الانصار

١٦ ـ الانتصارات الاسلامية فى كشف شبهات النصرانية ٠ تأليف الطوفى الحنبلى ـ نشر الكليات الازهرية ٠

١٧ ـ المطالب العالية من العلم الالهى • تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية ـ تسعة اجزاء •

١٨ ـ مناقب الامام الشافعى • تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية •

١٩ ـ أساس التقديس • تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية •

٢٠ ـ لباب الاشارات والتنبيهات ـ وهو تهذيب واختصار لكتاب الاشارات والتنبيهات ـ تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الازهرية • والاشارات والتنبيهات تأليف ابن سينا الفيلسوف •

٢١ ـ شرح عيون الحكمة • تأليف الامام فخر الدين الرازى ـ نشر الأنجلو المصرية ـ وعيون الحكمة تأليف ابن سينا الفيلسوف •

٢٢ ـ النبوات وما يتعلق بها ـ طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية ـ وفى اوله مباحث فى العقيدة والفلسفة •

٢٣ ـ الارواح العالية والسافلة ـ طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية ـ وفى أوله مباحث فى العقيدة والفلسفة •

٢٤ ـ القضاء والقدر ، أو الجبر والقدر ـ طبعة مستقلة عن كتاب المطالب العالية ـ وفى أوله مباحث فى العقيدة والفلسفة •

٢٥ ـ خلاصة الترجيح للدين الصحيح • تأليف الطيبى الدمشقى ـ فى نهاية اظهار الحق ـ طبعة ٢ •

٢٦ ـ مختصر الاجوبة الجلية لدحض الدعوات النصرانية . تاليف الطيبى الدمشقى ـ فى نهاية اظهار الحق ـ طبعة ٢ .

٢٧ ـ التنبيهات فى اثبات الاحتياج الى البعثة والحشر . تاليف الشيخ رحمت الله الهندى . فى نهاية اظهار الحق ـ طبعة ٢ .

٢٨ ـ الفرق بين المخلوق والخالق لعبد الرحمن بن سليم البغدادى نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .

٢٩ ـ احكام القرآن ـ للامام القرطبى ـ من تفسيره ـ نشر مكتبة البيان العربى بمصر .

٣٠ ـ شرح الارشاد لأبى بكر بن ميمون القرطبى ـ نشر الانجلو المصرية بمصر .

٣١ ـ مختصر تفسير القرطبى ـ نشر دار الكتب العلمية ببيروت

٣٢ ـ مختصر تفسير الامام فخر الدين الرازى ـ نشر دار الكتب العلمية ببيروت .

٣٣ ـ أدلة الوحدانية فى الرد على الملة النصرانية ـ توزيع الكليات الازهرية بمصر .

٣٤ ـ الفصل فى الملل والاهواء والنحل لابن حزم ـ قسمان .

٣٥ ـ الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح ـ لنعمان الالوسى ـ نشر دار البيان العربى بمصر ـ جزءان .

٣٦ ـ صحة أصول مذهب اهل المدينة ـ للامام العلامة ابن تيمية ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .

٣٧ ـ مكاشفة القلوب للامام الغزالى .

٣٨ ـ تلبيس ابليس لابن الجوزى .

٣٩ ـ شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانى ـ نشر الكليات الازهرية بمصر .

٤٠ ـ اغاثة اللهفان فى حكم طلاق الغضبان ـ لابن قيم الجوزية ـ نشر مكتبة الثقافة الدينية بمصر .

٤١ ـ المسائل الخمسون فى أصول الدين للامام فخر الدين الرازى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٢ ـ الشفاعة العظمى للامام فخر الدين الرازى ـ نشر المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة .

٤٣ ـ أحكام القرآن للامام الخازن ـ نشر الكليات الأزهرية .

٤٤ ـ فضائل القرآن وآداب التلاوة ـ للامام القرطبى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٥ ـ نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز للامام فخر الدين الرازى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٦ ـ رسالة فى الرد على الرافضة ـ للامام المقدسى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٤٧ ـ بحر الكلام لأبى المعين النسفى ـ نشر دار المشرق العربى بالقاهرة .

٤٨ ـ نقد التصوف للامام القرطبى ـ نشر دار التراث الاسلامى بالقاهرة .

٤٩ ـ المتجر الرابح فى ثواب العمل الصالح للحافظ الدمياطى ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٠ ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالى ـ نشر التراث الاسلامى .

٥١ ـ الروح لابن قيم الجوزية ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٢ ـ الأربعين فى أصول الدين ـ للامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٣ ـ علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة لابن حزم الأندلسى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

٥٤ ـ البيان المفيد فى علم التوحيد . وهو مختصر شرح الخريدة للامام احمد الدردير فى مذهب الأشاعرة المقرر على القسم الاعدادى بالمعاهد الدينية الأزهرية ـ السنوات الثلاث ـ نشر المكتبة الأزهرية للتراث .

٥٥ ـ مختصر اظهار الحق لرحمت الله الهندى .

٥٦ ـ المناظرة الحديثة بين الشيخ ديدات والقس سواجارت ـ نشر مكتبة زهران بالقاهرة .

٥٧ ـ التقديم لتفسير القرطبى ـ نشر دار الغد بالقاهرة .

٥٨ ـ المحصول فى أصول الفقه للامام فخر الدين الرازى ـ نشر الكليات الأزهرية .

٥٩ ـ الأستاذ الامام عبد الغنى الراجحى ـ جهاده فى الدعوة والرد على المخالفين ـ نشر دار البيان العربى بالقاهرة .

٦٠ ـ حجية السنة بين الخوارج والمعتزلة ـ للامام فخر الدين الرازى ـ نشر دار المشرق العربى بالقاهرة .

٦١ ـ أصول الايمان للشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدى ـ نشر المكتبة القيمة بالقاهرة .

٦٢ ـ خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للامام الرازى ـ نشر المكتب الثقافى بالقاهرة .

فهرســة

الجـزء الأول من كتـاب
الأربعين فى أصـول الدين
للامام فخر الدين الرازى

الموضــــوع	الصحيفة

الموضــوع | الصحيفة

فهرسة الجزء الثانى من كتاب
الأربعــين فى أصــــول الدين
للامــام فخــر الدين الرازى

الموضـــوع **الصحيفة**